DRAGOŞ POPESCU

Logică naturală şi ştiința logicii în filosofia lui Hegel

DRAGOŞ POPESCU

Logică naturală și știința logicii în filosofia lui Hegel

editura
PELICAN

„– Dialectica nu înseamnă nimic altceva, spunea Hegel, decât spiritul de contradicție înnăscut omului, spirit ordonat și dezvoltat în mod metodic și care e de mare utilitate în operația deosebirii adevărului de minciună.

– Cu singura condiție, a adăugat Goethe, ca iscusința asta intelectuală să nu slujească prea des ca să preschimbe minciuna în adevăr și adevărul în minciună!

– Se întâmplă și asta, a răspuns Hegel, dar numai din partea unor oameni care nu sunt sănătoși la cap.

– În cazul acesta, a spus Goethe, nu pot să laud destul studiul naturii, care nu îngăduie un asemenea beteșug. Căci aici avem de-a face cu adevărul etern și infinit, care respinge numaidecât pe cel ce nu procedează cinstit în observarea și tratarea obiectului de care se ocupă. Pe lângă asta, sunt sigur că mulți bolnavi dialectici ar putea să afle în studiul naturii un leac binefăcător.”

Johann Peter Eckermann,
Convorbiri cu Goethe în ultimii ani ai vieții sale

Editura Pelican este diviziune a
Societății Ecologiste „Noua Alianță”

Editura PELICAN este acreditată de către Consiliul Național
al Cercetării Ştiințifice din Învățământul Superior.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
POPESCU, GHEORGHE-DRAGOŞ S.
Logică naturală şi ştiința logicii în filosofia lui Hegel /
Popescu Dragoş. - Giurgiu : Pelican, 2009
Bibliogr.
ISBN 978-973-1993-06-5

14(430) Hegel,G.W.F.
929 Hegel,G.W.F.
16

Layout: *Gabriel Ionescu*

Tipărit în România de SC DESKTOP PUBLISHING SRL
GABI@ETIPOGRAFIE.RO 0726-22.11.91

ISBN 978-973-1993-06-5

CUPRINS

Prefață 9
Lista prescurtărilor folosite în această lucrare 15

I. DE LA LOGICA NATURALĂ LA ŞTIINȚA LOGICII . 17
1. Delimitarea conceptului de logică naturală prin comparație cu logica tradițională 17
2. Critica viziunii logico-clasice a unor aspecte speculative în manuscrisele hegeliene de tinerețe 31
3. Adaptări dialectico-speculative ale formelor logico-clasice (noțiune, judecată, raționament) în *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* 49
4. Elemente de ştiință a logicii în *Fenomenologia spiritului* 62
5. Locul ştiinței logicii în sistemul filosofic hegelian 73
6. La sfârşit de capitol 83

II. LIMBAJUL LOGICII NATURALE ŞI SISTEMUL CONCEPTELOR SPECULATIVE 86
1. Critica concepției clasice privind raportul dintre limbaj şi gândirea conceptuală 86
2. Interpretarea textelor semnificative din opera hegeliană privind raportul dintre limbajul natural şi gândirea speculativă 101
a. Limbajul natural şi raporturile lui cu gândirea în Fenomenologia spiritului 104
b. Limbaj natural şi gândire speculativă în Ştiința logicii 116
c. Limbaj natural şi limbaj speculativ în Enciclopedia ştiințelor filosofice 129
Anexă 139
1. *Wer denkt abstrakt?* 139
2. Despre simbol în general 142

3. Constituirea sistemului hegelian al conceptelor speculative 145
4. Limbajul natural şi structura gândirii. Rezultatele analizei 152

III. INTERPRETAREA LOGICO-NATURALĂ A CONFIGURAȚIILOR (*GESTALTEN*) CONŞTIINȚEI DIN *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI* 155
1. Structura logică a *Fenomenologiei spiritului* 155
2. Configurația conştiinței sensibile. Logica naturală a lui *hic et nunc* 160
3. Configurația conştiinței perceptive. Logica naturală a simțului comun 167
4. Logica tautologică de tip clasico-tradițional a intelectului 170
Notă privind figura a IV-a a silogisticii tradiționale . 177
5. Prefigurarea raționalității în Capitolul al IV-lea al *Fenomenologiei spiritului* 180
6. Configurația conştiinței ca rațiune – suport al ştiinței logicii 188
7. Rezultate: configurație a conştiinței şi împlinire a mediului 197

IV. STRUCTURA TRIADICĂ A ŞTIINȚEI LOGICII 201
1. Depăşirea logicii naturale 201
2. Latura abstractă a logicii sau treapta intelectului 210
3. Latura dialectică sau negativ-rațională 215
4. Latura speculativă sau pozitiv-rațională 219
5. Realizarea scopului logicii naturale 227

V. INTERPRETĂRI ALE *ŞTIINȚEI LOGICII* A LUI HEGEL 229
1. Interpretări dialectice marxiste 229
2. Interpretări recente logico-matematice 242

Încheiere 246
Bibliografie 254

Prefață

Destinul logicii speculative a lui Hegel a fost acela că, uneori, i s-a recunoscut importanța dar, de cele mai multe ori, menționându-se şi marile dificultăți pe care le presupune înțelegerea ei. Aproape toți cei care au admis că propriile contribuții se plasează în descendența gândirii hegeliene au simțit nevoia unor delimitări față de aceasta, fără a insista prea mult asupra aspectelor criticabile, din dorința mai degrabă de a reelabora întreg domeniul asupra căruia poate fi aplicată logica speculativă decât de a remedia eventualele erori pe care le-ar fi săvârşit autorul *Ştiinței logicii.* Multă vreme după moartea lui Hegel s-a menținut o confuzie între planul general al influenței lui asupra evoluției ideilor filosofice şi cel al comentariilor menite să redea cu fidelitate specificul logicii speculative, aşa cum o vedea creatorul său. Drept consecință, cu privire la logica speculativă hegeliană întâlnim multe puncte de vedere contradictorii, într-o măsură rar întâlnită în filosofie, teritoriu prin excelență al controverselor.

Logica hegeliană este *speculativă*. Aceasta este singura certitudine. Ce înseamnă însă „speculativ"? De ce logica tradițională, pentru a deveni speculativă, trebuie supusă unei transformări radicale şi ce semnificație are această transformare?

Pentru a răspunde s-ar putea, desigur, alege calea cea mai directă: aceea de a da cuvântul manierei speculative de

a prezenta gândirea, de a *expune* pur şi simplu logica speculativă. Aceasta este calea aleasă de Hegel însuşi. El a nutrit convingerea că cititorul *Ştiinţei logicii,* deţinând cunoştinţele de logică tradiţională, pe care învăţământul filosofic al vremii sale le transmitea într-o manieră de multă vreme schematizată, se va familiariza treptat cu speculativul, pe măsură ce va asimila conţinutul lucrării. Aşteptările lui Hegel nu au fost însă confirmate. Logica tradiţională a suferit, curând după apariţia celei speculative, transformări care au îndepărtat-o din ce în ce mai mult mai mult de aceasta. Mai precis, caracterul *formal* al logicii – căruia filosoful i-a subliniat întotdeauna unilateralitatea – a devenit o trăsătură tot mai pronunţată a cercetărilor privitoare la structura gândirii.

Poate că tocmai evoluţia logicii – chiar dacă, aparent, aceasta se îndepărtează tot mai mult de viziunea lui Hegel – ar putea clarifica mai bine semnificaţia ei speculativă. Acesta este punctul de plecare al lucrării de faţă. Cu alte cuvinte, în loc de a sublinia de la început deosebirile dintre latura formală şi cea speculativă – ceea ce se poate face destul de uşor folosind propriile cuvinte ale filosofului, pentru a se ajunge eventual la concluzia că între cele două nu există nici o legătură – ar fi probabil mai potrivit să încercăm identificarea a ceea ce aspectele formal şi speculativ au în comun şi, pe baza elementelor comune, să surprindem apoi unde apar diferenţele şi ce anume face ca ele să apară. Elementele comune logicii formale şi celei speculative sunt reunite de Hegel prin expresia *logică naturală.* Clarificările hegeliene privind logica naturală sunt destul de sărace. Ele trimit însă în orice caz şi la alte lucrări decât *Ştiinţa logicii.* Pentru o înţelegere corectă a speculativului este necesar apelul la acestea, ba chiar şi la împrejurările în care s-a născut sistemul filosofic al lui Hegel. Primele două capitole ale lucrării de faţă sunt consacrate acestui aspect.

Procedând astfel părăsim certitudinile unui mod de gândire azi familiar (după care logica poate fi şi trebuie să fie studiată în şi pentru ea însăşi) pentru a ne confrunta cu in-

certitudini care ţin de amestecul unei discipline formale în domenii lipsite de acest caracter. Pentru a desluşi semnificaţia speculativului, sunt necesare incursiuni în teritoriile ştiinţei experienţei conştiinţei (*Fenomenologia spiritului*), al istoriei filosofiei şi al filosofiei limbajului. Din punctul de vedere al logicii formale aceste ocoluri pot fi evitate. Logica formală, arată Hegel, oferă din capul locului criterii ale certitudinii; însă scopul reflecţiei filosofice nu este, în viziunea lui, acela de a conserva certitudinile insuflate conştiinţei prin absolutizarea principiilor logicii. Scopul reflecţiei filosofice este adevărul; într-o abordare formală, adevărul este pur şi simplu *redus* la certitudine, din punct de vedere speculativ însă, coincidenţa dintre adevăr şi certitudine trebuie să fie *realizată* de către conştiinţă. Conştiinţei îi este impusă această sarcină de faptul că, pe cât de uşor îşi susţine propriile certitudini, pe atât de greu îi vine să afirme cu seninătate că este în posesia adevărului.

Conştiinţa se raportează întotdeauna la adevăr, însă acesta îi apare ca un univers de credinţe, sentimente, reguli ale acţiunii etc. care nu îndeplinesc adesea criteriile formale. Sesizarea neconcordanţei cu ele nu conduce imediat la abandonarea adevărului, ci la reconfigurarea conştiinţei. Străduinţa de a determina mai bine adevărul, adesea *împotriva* certitudinilor de care dispune la un anumit moment, este comună atât conştiinţei brute, a omului „natural", cât şi conştiinţei rafinate a omului de ştiinţă sau civilizat. Conştiinţa „naturală" a produs-o în cele din urmă pe cea ştiinţifică tocmai fiindcă nu a încetat să croiască drumul adevărului, nu s-a instalat definitiv în certitudinile sale. Seria reconfigurărilor conştiinţei reprezintă tipul de certitudine pe care logica speculativă îl preferă celui formal.

Numai filosofia conservă seria întreagă a adevărurilor la care conştiinţa s-a raportat în evoluţia sa. Într-un mod aproape instinctiv s-a constituit în civilizaţia europeană o tradiţie filosofică nereductibilă la o şcoală sau alta, un rezervor de teme şi probleme asupra cărora gândirea revine mereu, ex-

trăgându-şi vitalitatea din el. Din acest motiv, critica unei filosofii are o altă înfățișare decât critica unei concepții ştiințifice. O filosofie supraviețuieşte criticii, nu şi o teorie ştiințifică care, o dată infirmată, devine mai mult o curiozitate, o excrescență a cunoaşterii. De fapt, critica aduce uneori la lumină chiar sensuri neaşteptate ale unei filosofii, într-un circuit inepuizabil. Sensul pe care-l are însă aici critica priveşte raportarea tipului de conştiință care a elaborat o anumită filosofie la propriul adevăr în cadrul dezvoltării generale a conştiinței, şi nu verificarea corectitudinii acestei filosofii din punct de vedere formal. Logica speculativă este aptă de a pune în evidență succesiunea necesară a filosofiilor ca diferite raporturi ale conştiinței față de adevăr.

Alte domenii ale cunoaşterii şi acțiunii umane (poate cu excepția religiei, în măsura în care şi ea este abordată istoric) nu sunt preocupate decât de propriul adevăr, iar logica formală este un instrument neprețuit pentru ele. A încerca să înlocuieşti aici formalul cu speculativul este nu numai ineficient, ci de-a dreptul o eroare, o deturnare a gândirii de la efortul ei față de obiect. Este tocmai ceea ce se întâmpă adesea cu ceea ce s-a numit, *după* Hegel, logică dialectică. Majoritatea reprezentanților logicii dialectice s-au raportat la Hegel. În special reprezentanții filosofiei marxiste s-au prezentat drept continuatori ai dialecticii hegeliene. Scopul acestora nu era o cunoaştere a obiectului, ceea ce se putea oricum realiza şi fără a recurge la dialectică, ci întemeierea unor teze refuzate de orice experiență. Hegel însă nu a făcut parte dintre „bolnavii dialectici" pomeniți de Goethe într-o întrevedere a celor doi.

Pe de altă parte însă, a judeca istoria gândirii, aşa cum se prezintă ea sub forma succesiunii filosofiilor, prin intermediul unei anumite teorii, înseamnă a extinde un anumit mod de a vedea adevărul asupra celorlalte. Dacă un concept nu se integrează teoriei model, atunci el este considerat unul neştiințific. Majoritatea conceptelor filosofiei se dovedesc din această perspectivă neştiințifice iar filosofia pare a se fi

născut abia ieri, o dată cu cea mai nouă teorie. Pentru Hegel istoria gândirii nu se supune unui anumit model, ci este realizarea, determinarea ideii (atemporală) pe planul temporal: „afirm", scrie filosoful, „că succesiunea sistemelor filosofice este aceeaşi ca şi succesiunea determinațiilor conceptuale ale ideii în derivarea lor logică. Afirm că, dacă curățim conceptele fundamentale ale sistemelor care apar în istoria filosofiei de tot ce se referă la elaborarea lor exterioară, la aplicarea lor la particular etc., obținem diferitele trepte ale însăşi determinării ideii în conceptul ei logic. Invers: dacă luăm progresul logic pentru sine, avem în el progresul fenomenelor istorice conform principalelor momente ale acestuia" (*PrIF,* I, p. 30). Punctul de confluență al istoriei gândirii şi al determinațiilor conceptuale ale ideii este *Fenomenologia spiritului.* Aici istoria gândirii şi determinațiile conceptuale ale ideii fuzionează în conştiință. Conştiința nu produce o anumită teorie cu privire la realitate, ce urmează a fi apoi verificată, ci se produce pe sine. Însuşi faptul existenței conştiinței este o dovadă a propriului său adevăr – acesta este mesajul ultimului capitol, *Cunoaşterea absolută,* al *Fenomenologiei spiritului*. Orice efort de înțelegere a logicii hegeliene trebuie să-şi aibă punctul de plecare în această scriere a filosofului.

De la această premisă pornesc următoarele capitole, al treilea şi al patrulea, ale lucrării noastre. Încercăm acolo să surprindem corespondențele între planul logic şi cel al conştiinței prin identificarea momentelor în care conştiința evoluează spre o nouă formă a adevărului (o nouă configurație). Acestor momente le corespund pe planul logic forme logice, categorii în sens tradițional, dar şi scheme ale trecerii unora în altele. Pentru a face mai vizibile raporturile complexe care se stabilesc acum, am recurs la o notație simbolică al cărei scop nu este de altfel demonstrativ (Hegel însuşi nu acceptă recurgerea la asemenea mijloace pentru argumentarea filosofică), ci îşi propune doar să surprindă *coerența* construcției hegeliene, organizată într-o arhitectonică mai complicată decât se crede de obicei.

Cu ajutorul rezultatelor obținute prin analiza structurii *Științei logicii* în raport cu *Fenomenologia* ne-am îndreptat atenția, pe scurt, în ultimul capitol, asupra unor puncte de vedere, ulterioare lui Hegel, cu privire la dialectică. „Remanierile" întreprinse nu par a se ridica la nivelul de coerență sistematică atins de autorul *Științei logicii.*

19 octombrie 2006

Lista prescurtărilor de titluri folosite în această lucrare

ŞtL – G. W. F. Hegel, *Știința logicii,* traducere de D. D. Roşca, Edit. Academiei, Bucureşti, 1966.

FS – Idem, *Fenomenologia spiritului,* traducere de Virgil Bogdan, Edit. IRI, Bucureşti, 1995.

Enc – Idem, *Enciclopedia ştiințelor filosofice,* Partea întâi, *Logica,* traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, C. Floru, R. Stoichiță, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1995, Partea a doua, *Filosofia naturii,* traducere de C. Floru, Edit. Academiei, Bucureşti, 1971, Partea a treia, *Filosofia spiritului,* traducere de C. Floru, Edit. Academiei, Bucureşti, 1966.

StFil – Idem, *Studii filosofice,* traducere de D. D. Roşca, Edit. Academiei, Bucureşti, 1967.

PrIF, I – Idem, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* vol. I, traducere de D. D. Roşca, ediție îngrijită de D. Popescu, Edit. Academiei, Bucureşti, 2005.

PrIF, II – Idem, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* vol. II, traducere de D. D. Roşca, ediție îngrijită şi postfață de D. Popescu, Edit. Academiei, Bucureşti, 2006.

PrEst, I – Idem, *Prelegeri de estetică,* vol. I, traducere de D. D. Roşca, Edit. Academiei, Bucureşti, 1966.

W I – Idem, *Werke* [in 20. Bänden], Bd. 1, *Frühe Schriften,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.

W II – Idem, *Werke* [in 20. Bänden], Bd. 2, *Jenaer Schriften,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.

JeLo – Idem, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie,* herausgegeben von Georg Lasson, Akademie-Verlag, Berlin, 1968.

Capitolul I
De la logica naturală la ştiinţa logicii

1. Delimitarea conceptului de logică naturală prin comparație cu logica tradițională

La 7 noiembrie 1831, cu doar o săptămână înainte de a fi răpus de holeră, Hegel încheia redactarea *Prefeței* la cea de-a doua ediție a *Științei logicii* exprimându-şi o oarecare nemulțumire cu privire la expunerea abia revăzută, dar şi o îndoială: că „dispersiunea inevitabilă produsă de dimensiunile şi de multilateralitatea intereselor timpului" (*ŞtL,* p. 24) ar mai îngădui ca o operă atât de ambițioasă să poată fi cizelată îndeajuns. Ultimele cuvinte ale filosofului anunță – poate involuntar – o altă lume ce va să se nască, în care filosofia îşi va schimba înfățişarea pe care o avea pentru el. Conținutul prefeței este consacrat însă unei probleme speciale: relația dintre gândirea ştiințifică şi gândirea naturală (*ŞtL,* p. 15). Gândirea ştiințifică, aşa cum rezultă din formulările hegeliene, îşi găseşte expunerea în ştiința însăşi, în acest caz în *ştiința logicii.* În prealabil însă, expunerea are nevoie de o indicație generală, în care, pornindu-se de la ceea ce este deja cunoscut (în sensul cel mai comun al termenului), să se schițeze perimetrul pe care se va construi.

La prima vedere, valoarea acestui „prealabil", a „cunoscutului" de la care se pleacă, este minimă. El serveşte doar la a da o „indicaţie", o îndrumare către edificiul ştiinţei, în care, o dată intraţi, ne vom obişnui să ne orientăm singuri. Dacă întârziem puţin în această zonă exterioară, vom descoperi totuşi unele chestiuni care ne silesc să ne revizuim intenţia iniţială de a trece în grabă peste ea.

În primul rând, ce este această gândire naturală? Conform lui Hegel însuşi, avem de-a face chiar cu o *logică* naturală, ceea ce înseamnă deja mai mult decât nedeterminata „gândire" naturală, în măsura în care logica este gândire structurată, guvernată de reguli: „Activitatea gândirii noastre, impregnând toate reprezentările, scopurile, interesele şi acţiunile noastre, se desfăşoară (…) în mod inconştient (logica naturală)" (*ŞtL,* p. 18). Amintită în treacăt, ca utilizare a unor reguli inconştiente, logica naturală nu este decât un moment care va fi depăşit prin cultivare, unica modalitate prin care individul obţine capacitatea de a distinge formele gândirii. Hegel însă adaugă că întrebuinţarea inconştientă a categoriilor (logica naturală) poate trece în reflecţia ştiinţifică, care va transforma categoriile în mijloace, subordonând gândirea faţă de alte facultăţi (sau, cum se exprimă el, faţă de alte „determinaţii spirituale" – cf. *ŞtL,* p. 17). Această completare complică situaţia deja încurcată a „prealabilului" ştiinţei, căci însăşi reflecţia ştiinţifică depozitează ingrediente ale logicii naturale într-o anumită exercitare a sa.

În al doilea rând – şi aici ieşim din contextul strict al prefeţei hegeliene – ce înţelege Hegel prin „natural", având în vedere că el foloseşte consecvent acest adjectiv, nu doar în cazul unei incipiente „gândiri naturale" şi al unei „logici naturale", dar şi în ceea ce priveşte „dreptul natural", „religia naturală", ba chiar vorbeşte despre *Naturgeist*, ceea ce l-a făcut şi pe traducătorul român să propună sintagma ezitantă de „spirit de ordinul naturii" (*Enc.* § 385, p. 31)? Toate acestea ţin de o logică aplicată, în timp ce ştiinţa logicii este sistemul determinaţiilor *pure* ale gândirii, recunoscute ca forme logice în formaţiile naturii şi ale spiritului (*Enc.* § 24, *Adaos 2,* p. 49-50). Toate ştiinţele filosofice (logica aplicată) îşi au starea lor „naturală", ceea ce naşte întrebarea dacă nu există o diferenţă între „naturalul" determinaţiilor *pure* ale gândirii şi cel al determinaţiilor *aplicate*.

Hegel anticipează răspunsul la această întrebare în *Introducerea* la *Ştiinţa logicii,* arătând că: „În *Fenomenologia spiritului* am expus evoluţia conştiinţei de la prima sa opoziţie nemijlocită cu obiectul până la ştiinţa absolută. Calea aceasta străbate prin toate formele *raportului conştiinţei cu obiectul* şi are drept rezultat al său *conceptul ştiinţei*" (*ŞtL,* p. 31). Astfel, este clar că *înainte* de a se ajunge în posesia conceptului ştiinţei, orice demers ştiinţific se găseşte în stare naturală. Dar nu trebuie să vedem o prăpastie de netrecut în jurul conceptului ştiinţei, o limită absolută, dincolo de care domneşte pura ignoranţă. Acea stare naturală este chiar conceptul ştiinţei până să „se facă mare", ca să folosim celebra expresie a lui Hegel cu privire la miturile din dialogurile lui Platon, o serie întreagă de aproximaţii ale ştiinţei mature.

Unele discipline au ca obiect forme ale raportului conştiinţă-obiect care vor fi ulterior depăşite în evoluţia conştiinţei, cum este, de exemplu, sufletul (*spiritul natural*) de care se ocupă *antropologia* (cf. *Enc.* § 387, p. 37), dar aceasta nu înseamnă că disciplinele însele sunt în stare naturală. Ca discipline, nu ca demersuri, ele sunt învestite *a priori* cu statutul ştiinţific, prin faptul că produsul anume al evoluţiei conştiinţei este, din punctul de vedere al logicii, acel concept al ştiinţei.

Decurg de aici două consecinţe importante: a) o ştiinţă nu poate fi cu adevărat ştiinţă decât în cadrul sistemului ştiinţei; b) logica este disciplina care susţine întregul edificiu al ştiinţei.

a) În primul rând, ideea unui sistem al ştiinţei, care să integreze toate disciplinele, prilejuieşte câteva observaţii. Nu este pentru prima oară când cunoaşterea este supusă unei

diviziuni. Încă de la Platon şi Aristotel ni s-au păstrat clasificări ale ştiinţelor şi diverse criterii de împărţire. Nevoia de a preda în şcoli cunoştinţele acumulate de generaţii a dat naştere la multe alte clasificări. Epoca imediat anterioară celei în care a trăit Hegel a fost preocupată în mod particular de organizarea ştiinţelor naturii, în pragul marelui avânt pe care urmau să-l ia apoi. Sistemul ştiinţei despre care e vorba aici se deosebeşte de toate acestea.

Trebuie remarcat mai întâi că *el ține strict de filosofie*, în sensul că toate elementele lui sunt concepte raționale şi îşi justifică apariția în sistem prin faptul că le corespunde ceva în structura facultăților de cunoaştere însele, al căror studiu este apanajul filosofiei. Nu fiindcă avem un obiect oarecare de cunoscut se constituie o ştiință, aşa cum se întâmplă în cercetarea ştiințifică care nu face parte din filosofie, ci obiectul însuşi este, apare (se constituie), apoi este cunoscut deoarece spiritul nostru este înzestrat cu o facultate de cunoaştere care-l identifică şi operează asupra lui.

Aceste clarificări erau deja făcute de către Kant. El le subliniază importanța: „E un lucru de mare însemnătate să determini precis câmpul filosofiei după diviziunile ei”[1]. Dar Kant face apel, în determinarea câmpului filosofiei, atât la resurse care provin din tradiția filosofică, pentru care conceptul filosofiei a suferit unele variații, cât şi la contribuții proprii. Precizia are din acest motiv de suferit. Kant nu a avut însă conştiința faptului că valorificarea anumitor înțelesuri ale filosofiei, altele decât cele curente în vremea sa, ar putea intra în discuție. Conceptul filosofiei nu a evoluat, după el, rămânând un ideal.

O primă diviziune propusă de Kant, pe care cu siguranță acesta a văzut-o ca neproblematică, se sprijină pe distincția

[1] Imm. Kant, *Prima Introducere la Critica facultății de judecare,* în: Idem, *Critica facultății de judecare,* trad. de V. Dem. Zamfirescu – Al. Surdu, <Studiu introductiv> de M. Florian, trad. *Primei Introduceri la Critica facultății de judecare* de C. Noica, note şi comentarii, bibliografie selectivă, indici de autori şi de concepte de R. Croitoru, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 395.

între forma şi conținutul filosofiei. Partea *formală* revine logicii (sistem de reguli), cea *reală* se împarte la rândul ei în filosofie teoretică (filosofia naturii) şi practică (filosofia moravurilor)[2]. Această împărțire este de proveniență stoică, având un traseu care ajunge la Kant prin scolastică şi apoi prin revizuirile secolului al XVIII-lea; însă Kant o amestecă pe alocuri cu cea aristotelică, de exemplu atunci când distinge între enunțuri practice şi enunțuri tehnice, ceea ce trimite la distincția aristotelică a ştiințelor în teoretice, practice şi poetice[3]. Aparent, ea se aseamănă şi cu cea a *Enciclopediei ştiințelor filosofice* (Logică, Filosofia naturii, Filosofia spiritului), dar în realitate Hegel o va respinge ca, de altfel, toate clasificările ce se sprijină pe distincția dintre formă şi conținut.

O a doua diviziune, pornind de la structura facultății de cunoaştere prin concepte (gândirea), duce la trei momente: intelectul, facultatea de judecare, rațiunea. Filosofia va fi alcătuită însă tot din două părți[4]. Această diviziune i se datorează lui Kant însuşi. Logica sa transcendentală nu se poate limita doar la distingerea tradițională dintre formă şi conținut, ci trebuie să explice pe cât se poate şi raportul lor. Kant însă nu intenționa să mai dea naştere şi unui conflict între viziunea tradițională şi cea proprie în privința sistematicii filosofiei. Şi aşa, în problema cunoaşterii produsese mari schimbări; de aceea a preferat să sugereze că cele două se îmbină foarte bine. Viziunea lui o completează pe cea tradițională.

Kant nu a dezvoltat sistemul ştiințelor filosofice pe care îl schițează. Poate acesta este şi motivul pentru care nu a întrevăzut dificultățile la care conduce pentru a le rezolva în manieră proprie. În schimb, el resimte nevoia de a introduce

[2] *Ibidem,* p. 393.

[3] *Ibidem,* p. 397. Acest amestec nu e deloc lipsit de consecințe, dacă ținem seama de faptul că logica are altă poziție şi cu totul altă funcție în filosofia lui Aristotel şi la stoici. Pentru Aristotel, logica nu este nici o ştiință aparte, cum este pentru stoici, nici pur formală ca la aceştia, fapt pe care Hegel i-l recunoaşte ca un merit.

[4] *Ibidem,* p. 399.

facultatea de judecare între intelect şi raţiune, ceea ce este pentru Hegel demn de toată lauda, acesta fiind pentru el punctul în care filosofia kantiană se dovedeşte speculativă, deşi porneşte de la nivelul reprezentării cu privire la gândire, nu al gândirii însăşi (*Enc.* § 55, p. 122). *Trebuie* ca ceva, o a treia facultate, – fără a face parte din sistemul „filosofiei doctrinale"[5] – să medieze între cele două părți, facultăți sau funcții ale gândirii, preluate din rezervorul tradiției: intelectul (corespunzător părții formale a filosofiei divizate după formă şi conținut, dar implicat şi în filosofia naturii, în care se găsesc după Kant şi principii empirice) şi raţiunea (văzută ca „facultate de a dori", cu semnificație etică). „Fără o asemenea presupoziție nu poate avea loc nici o înlănțuire generală de legi, adică nici un fel de unitate empirică de-a lor"[6].

Această presupoziție dă naştere unor dificultăți, tocmai prin faptul că este văzută ca presupoziție[7]. Principiul facultății de judecare este enunțat de Kant astfel: „*natura îşi specifică legile generale în legi particulare, potrivit cu structura unui sistem logic, ce vine în interesul facultății de judecare*"[8] şi este numit de Hegel principiul unui *intelect intuitiv* (*Enc.* § 55, p. 122), deşi Kant evită pe cât posibil aşa ceva.

Facultatea de judecare, potrivit lui Kant, „nu poate, prin ea însăşi, să prilejuiască vreo cunoştință sau să ofere vreo contribuție oarecare la doctrina filosofică"[9]; totuşi, natura „se conformează" subsumării particularului la general, suportând arbitrajul „conceptului unui fel de a fi al naturii" cu acest unic rol[10]. Tentației de a încălca limitele prescrise de Kant facultății de judecare i se poate rezista cu greutate, dacă ținem cont de virtuțile sale universal mediatoare. Kant

[5] *Ibidem,* p. 402.
[6] *Ibidem,* p. 400.
[7] Cf. şi W. Bröcker, *Formale, transzendentale und spekulative Logik,* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M., 1962, p. 8.
[8] Imm. Kant, *op. cit.,* p. 411, subl. aut.
[9] *Ibidem,* p. 441.
[10] *Ibidem,* p. 399.

e conştient de acest fapt, încercând să nu cedeze el însuşi tentației.

Facultatea de judecare subsumează numai concepte date pe altă cale[11], ne asigură Kant; ea pare însă a obliga la subsumare mai mult decât concepte şi a media şi între altceva decât facultățile superioare de cunoaştere. De ce se conformează *natura* activității facultății de judecare, ce fel de omogenitate este între ea şi gândire? Întrebările acestea sunt dificile pentru Kant, iar sarcina de a le da un răspuns a fost asumată de Fichte şi Schelling.

Explicații ulterioare privind această „conformare", care în fond sunt justificări ale valabilității legilor *naturii* în cadrul sistemului *logic* al ştiinței şi, implicit, explicații ale presupoziției, îi conduc pe cei doi la ipoteza intelectului intuitiv[12], pe care nici Hegel nu o va accepta în cele din urmă, dar pe care o recunoaşte ca izvorând din gândirea lui Kant. Armonia postulată între natură şi sistemul acesteia ar avea nevoie să fie realizată concret, în timp ce intelectul intuitiv funcționează doar ca o soluție dictată de împrejurări, trecătoare.

În schimb, după Hegel, controversatul principiu al intelectului intuitiv poate fi văzut ca principiu al *finalității interne.* Este tocmai ceea ce propune el să fie „reținut şi dezvoltat prin aplicarea lui în ştiințe" (*Enc.* § 58, p. 123; cf. şi *ŞtL*, p. 738). Astfel privind lucrurile, într-un sens, conceptul ştiinței amintit de Hegel în *Introducerea* la *Ştiința logicii*, deşi *rezultat*, este încă de la început *prezent* în toată expunerea sa. Conceptul ştiinței nu va face însă obiectul nici unei deducții. Dovezile, în ceea ce îl priveşte, sunt obținute pe altă cale.

[11] *Ibidem.*
[12] F. W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental,* trad. R. G. Pârvu, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 104, arată de asemenea că „într-o ştiință precum filosofia nu este valabilă nici o presupunere", însăşi „diferențierea dintre ceva ce provine din exterior şi ceva de provine din interior" necesitând o explicație. El se angajează apoi într-o *deducție* a intuiției productive, ceea ce înseamnă că introduce ilicit în discuție un principiu formal care, la rândul său, acționează ca o presupoziție.

Aplicarea în ştiinţe a principiului finalităţii interne nu înseamnă decât *dezvoltarea* conceptului ştiinţei. Parcurgerea cu răbdare a tuturor momentelor intermediare se va concentra cu cea mai mare atenţie asupra felului în care are loc trecerea de la unul la altul, efectuând dinăuntru medierea, fără a se mai face apel la nici o facultate special rezervată medierii. Între rezultat şi drumul până la el nu există nici o discontinuitate.

Finalitatea internă a sistemului ştiinţelor filosofice nu este o presupoziţie (un principiu exterior în raport cu orice cunoaştere, impus de nevoia transformării *agregatului* experienţelor particulare în *sistem*) – cum era de altfel nu numai intelectul intuitiv, pe care au mizat Fichte şi Schelling, ci şi facultatea de judecare kantiană – ea este unica modalitate prin care poate fi surprinsă unitatea sistematică a ştiinţei, văzută literalmente ca un organism viu, în care membrele nu sunt un număr oarecare de părţi puse laolaltă într-o anumită ordine iar stadiile prin care a trecut organismul nu sunt ceva diferit de el însuşi în faza finală a dezvoltării. Aici Hegel simte nevoia să se exprime metaforic, vorbind despre „privilegiul durerii" pe care îl au lucrurile vii, privilegiu constând în faptul că „în acelaşi subiect se găsesc împreunate ambele: universalitatea, sentimentul vieţii, şi singularitatea, negativă faţă de acesta" (*Enc,* § 60, p. 125).

Toate străduinţele lui Kant de a nu permite să se cunoască „decât *fenomene*" (*Enc,* § 58, p. 123) se datorează presupoziţiei sale, care devine treptat o normă. În virtutea nevoii de a reţine cunoaşterea la nivelul fenomenului se caută permanent să se distingă esenţialul (care ţine de gândire, partea formală a fenomenului) de neesenţial (aplicarea gândirii la cazurile concrete, variind în funcţie de împrejurări). Dar criteriul însuşi al distingerii intervine mereu din exterior, precum un bisturiu folosit de un anatomist care îndepărtează succesiv părţi ale unui organism pentru a ajunge la acea parte pe care intenţionează s-o pună în evidenţă, s-o examineze şi s-o descrie. Acea parte nu are nici o semnificaţie de sine stătătoare. Separată de întreg, ea este *întotdeauna neesenţială.*

Ştiinţa, în viziunea lui Hegel, nu poate să pornească de la presupoziţii pentru că ea nu este de fapt cunoaştere a fenomenelor, ci a gândirii care cunoaşte fenomene. Sistemul ştiinţelor este sistemul gândirii. El a apărut, s-a dezvoltat, şi-a atins maturitatea; toate etapele intermediare sunt fenomene, apariţii ale sale în diverse faze, dar el însuşi nu este fenomen, adică ceva în care poate fi distins esenţialul gândirii de neesenţialul care nu ţine de gândire. Ceva viu, un organism, nu are nimic neesenţial şi, de asemenea, nimic esenţial. Ca proces, organismul transformă permanent ceea ce a fost la un moment dat neesenţial în fapt esenţial.

b) În al doilea rând, arătam mai sus, logica este disciplina care susţine întregul edificiu al ştiinţei. Cum anume trebuie înţeles acest lucru?

Există două posibilităţi, recunoscute de obicei, dar apărând sub numeroase variante revizuite şi amendate, atât înainte de Hegel, cât şi după el, de a pune logica în legătură cu sistemul ştiinţelor: 1. ca instrument cu ajutorul căruia se obţin cunoştinţele (la Kant, aceasta poartă numele de *logică formală*); 2. ca structură de concepte *a priori* (pe care Kant o prezintă sub numele de *logică transcendentală*)[13].

La acestea se referă Hegel în *Prefaţa* la *Fenomenologia spiritului,* atunci când spune că un acord asupra cunoaşterii înseamnă, de regulă, considerarea ei „ca fiind instrumentul prin care luăm în stăpânire absolutul sau ca mijlocul prin care îl întrezărim" (*FS,* p. 51). În cazul logicii văzute ca instrument (*organon*) se poate aduce obiecţia că, în cursul utilizării sale, acesta produce transformarea lucrului asupra căruia acţionează, astfel că noi cunoaştem lucrul transformat de instrument, nu lucrul ca atare. În cazul în care logica este un sistem de concepte gata constituit, un mediu prin care avem acces la lucru, acesta modifică cunoaşterea, precum o prismă de sticlă prin care trece o rază de lumină.

---

[13] Cf. W. Bröcker, *op. cit.* p. 11.

Respingerea celor două modalități tradiționale de a vedea cunoaşterea nu înseamnă contestarea utilității lor în activitatea noastră cotidiană şi în forme ale cunoaşterii care nu țin de filosofie. Aceste forme ale cunoaşterii nu ar trebui totuşi să aibă ca preocupare semnificația adevărului şi cunoaşterii, ceea ce echivalează cu faptul că anumite *reprezentări*, privind propriile adevăruri şi cunoştințe, ar căpăta în mod nejustificat autoritate asupra altora. Formele nefilosofice ale cunoaşterii, arată Hegel, fac „distincția că o cunoaştere care nu cunoaşte anume absolutul – aşa cum vrea ştiința – poate fi totuşi adevărată şi că cunoaşterea în genere, deşi nu e în măsură să prindă absolutul, ar putea fi totuşi capabilă de un alt adevăr" (*FS*, p. 53); consecințele lor conduc la interminabile discuții privind statutul acest adevăr separat de absolut, în special asupra principiilor care susțin o asemenea viziune a adevărului.

Dacă eliminăm însă tot ceea ce produce separarea adevărului şi absolutului, între știință şi fenomen (care este privit altmineri ca *obiect* al ştiinței) nu mai poate fi sesizată nici o deosebire; dezvoltarea *științei* coincide cu dezvoltarea *fenomenului*, iar momentul final al dezvoltării este însăşi *cunoaşterea absolută*. Se deschide în fața conştiinței „drumul conştiinței naturale care împinge către cunoaşterea adevărată, sau ca fiind drum al sufletului, care parcurge şirul formațiilor lui ca etape ce-i sunt prescrise prin natura sa, care se clarifică ca spirit, întrucât, prin experiența completă a lui însuşi, el ajunge la cunoaşterea a ceea ce este în el însuşi" (*FS*, p. 54). La începutul acestui drum nu se găseşte nici un principiu sau, altfel spus, „*principiul* trebuie să fie şi început, şi ceea ce este *prius* pentru gândire să fie prim şi în mersul acesteia" (*ŞtL*, p. 50); or, *prius* pentru gândire este absolutul; orice reprezentare a acestuia este secundă în raport cu gândirea[14].

Însă *în fiecare dintre etapele parcurse sunt sedimentate configurații ale conştiinței naturale în care modurile de a vedea logica,*

[14] E. E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel*, University Press of America, 1983, p. 25.

abandonate de stadiul cunoaşterii absolute, au funcționat ca moduri valabile. Cunoaşterea absolută le respinge; dar respingerea nu înseamnă excluderea din corpul cunoaşterii a ceea ce s-a dovedit eronat, aşa cum a fost înțeleasă de obicei respingerea, ci suprimarea *adevărului* a ceea ce este respins, simultan cu păstrarea acestuia ca *experiență*.

Ceea ce este eronat nu dispare pur şi simplu, ci este menținut în conştiință, constituind *experiența* ei, de care se poate dispune şi de care trebuie să se poată dispune pentru ca seria transformărilor suportate de conştiință să nu fie o simplă abstracțiune. Modalitatea în care experiența completă a conştiinței şi seria experiențelor sale parțiale interferează, vom vedea, nu este uşor de descris. Dar a pierde din vedere că experiența completă a conştiinței apare astfel – completă – tocmai datorită experiențelor parțiale anterioare înseamnă a vedea cunoaşterea absolută ca o serie de propoziții ale metafizicii prekantiene, a căror principală deficiență era că puteau fi dovedite la fel de bine ca şi contradictoriile lor. De fapt, aceasta nu este o deficiență din punctul de vedere al experienței complete a conştiinței, pentru care contradicția e un simplu moment. Deficiența constă în a împotmoli filosofia în contradicții, neputința de a vedea dincolo de ele.

Este important în hegelianism să se înțeleagă faptul că adevărul nu este o proprietate a unor propoziții oarecare, ci un rezultat care, purificat de eroare, rămâne o formulă goală. *Prefața* la *Fenomenologia spiritului* clarifică punctul de vedere hegelian. Aici este înlăturată concepția după care adevărul şi falsul „trec drept esențe proprii". Hegel nu contestă posibilitatea erorii, ci arată ce *funcție* are falsul în procesul cunoaşterii: „Ceva este cunoscut în mod fals: aceasta înseamnă că cunoaşterea este în inegalitate cu substanța ei. Dar tocmai această inegalitate este distingerea în genere, care este moment esențial. Din această deosebire rezultă anume identitatea ei, şi această identitate care a devenit este adevărul" (*FS*, p. 29).

Logica naturală, spre deosebire de știința logicii, este seria de momente în care cunoaşterea se află în inegalitate cu substanța ei.

Știința logicii apare ca un sistem categorial, o rețea de concepte pure, care este structura însăşi a gândirii, aflată în mişcare continuă. Logica naturală este negativul ei, categoriile devenite instrumente ale cunoaşterii sau un sistem fix de categorii. Din această perspectivă, şi logica tradițională, structurată în tratate şi expuneri didactice, este tot o formă de logică naturală. Pierzând complet raportul cu speculativul, ea este logică formală, față de care dialecticianul îşi exprimă adesea nemulțumirea. Filosofia care se construieşte pornind de la o asemenea logică este dogmatică. Chiar şi logica transcendentală kantiană este, într-un anume sens, logică naturală. Kant nu a reuşit decât să zguduie dogmatismul la care a aderat în tinerețe, dar nu l-a părăsit niciodată complet; logica sa transcendentală este tot un moment al cunoaşterii aflată în inegalitate cu substanța sa.

*

Cel mai frecvent reproş adus logicii elaborate de Hegel se referă la caracterul abstract al acesteia. Impresia se datorează tocmai faptului că ştiința logicii este considerată independent de această „umbră" a ei care este logica naturală. În loc de a fi văzută ca logică speculativă (iar speculativul presupune întotdeauna *mijlocirea*), ştiința logicii a fost adesea considerată tot ca o structură autonomă de concepte, mai obscură decât cea tradițională în ceea ce priveşte scopul pentru care a fost creată, cu atât mai mult cu cât criticismul kantian părea a nu mai permite înălțarea unor astfel de edificii. Pe scurt, inutilizabilă.

Dar caracterul autentic speculativ al ştiinței logicii, implicit rolul ei de structură *pură* a gândirii, nu este vizibil dacă ea nu este însoțită de logica naturală, lucru neglijat până în clipa de față. Fiecare „categorie" hegeliană are o traiectorie în evoluția generală a conştiinței, iar în momentele în care conştiința dobândeşte o anumită stabilitate (numite de Hegel *configurații* ale conştiinței) conceptele determinate alcătuiesc o structură care o aproximează pe cea finală şi care se află într-un anumit raport cu aceasta. Acest raport este *speculativul.*

Ne propunem în lucrarea de față să detaşăm configurațiile intermediare ale conştiinței şi să le înfățişăm pe fiecare în raportul lor cu sistemul definitiv. Structura acestor raporturi va oferi, sperăm, o perspectivă adecvată asupra caracterului triadic al dialecticii hegeliene.

Aceasta presupune mai întâi o trecere în revistă a *genezei* concepției hegeliene cu privire la logică, pentru a înțelege cum experiența personală a filosofului a condus la viziunea finală asupra acesteia, fiind în acelaşi timp fixată în ea. Circumstanțele formării intelectuale a filosofului nu pot fi neglijate fără efecte nedorite asupra receptării gândirii lui, lucru înțeles destul de târziu şi exploatat insuficient până azi.

Din păcate, logica hegeliană a atras mult mai puțin decât alte laturi ale gândirii sale – aplicațiile ei – pe urmaşii lui imediați; însă tocmai ea ar fi putut da naştere unui hegelianism stabil, ceea ce nu s-a întâmplat. Cele trei scrieri principale publicate de Hegel în timpul vieții (*Fenomenologia spiritului, Știința logicii* şi *Enciclopedia ştiințelor filosofice*) au fost văzute ca lucrări independente, deşi ele nu sunt deloc concepute aşa, cum se poate observa destul de uşor urmând indicațiile autorului. Mai ales prima şi a treia au oferit material pentru reconstrucții diferite de cea în care au fost aşezate de cel ce le-a scris. Sub influența acestei succesiuni deficitare, cercetătorii care au întreprins studiul scrierilor de tinerețe ale lui Hegel nu au insistat prea mult asupra originilor logicii sale. Au făcut obiectul atenției mai ales împrejurările care stau la baza anumitor teme hegeliene, ori influențele suferite de gândirea tânărului filosof.

O altă direcție pe care vom înainta în cercetarea noastră are ca scop surprinderea concepției hegeliene cu privire la *limbaj*. Limbajul natural este cel mai potrivit vehicul al gândirii; acest fapt este adesea reamintit de către filosof. Însă, cum gândirea însăşi suferă transformări neîncetate, conservate de succesiunea configurațiilor conştiinței, este de aşteptat ca limbajul natural să sufere şi el modificări, cu precădere în ceea ce priveşte sensul termenilor cu care a operat

tradiția filosofică, semnalizând de fapt modificări la nivelul gândirii. Aceste readaptări trebuie înregistrate, pentru a înțelege corect care mod al limbii naturale corespunde unei anumite configurații a conştiinței. Imperceptibile din perspectivă pur fenomenologică, aceste moduri reies cu claritate din comparația cu modul specific al ştiinței. Pentru Hegel, variațiile de sens ale termenilor filosofiei de-a lungul timpului nu sunt întâmplătoare, nu se datorează atât inventivității terminologice a filosofilor, cât dezvoltării gândirii.

Expresia „logică naturală" nu este creată de Hegel. O aminteşte şi Kant, care a întâlnit-o în tratate de logică contemporane cu el (Wolff, Baumeister, Meier), care preiau la rândul lor terminologia medievală. Logica naturală se distinge, conform acestor tratate, de cea artificială sau ştiințifică. Însă, conform lui Kant, ea „nu este propriu-zis o logică, ci o ştiință antropologică, ce are numai principii empirice, deoarece tratează despre regulile aplicării naturale a intelectului şi a rațiunii, care sunt cunoscute numai *in concreto*, deci fără cunoştința acestora *in abstacto*"[15].

Este uşor de arătat că logica naturală nu poate fi studiată pentru sine însăşi, aşa cum se petrece cu logica formală. De fapt, ea chiar devine logică formală atunci când regulile constituirii sale sunt formulate ca atare, încetând să mai fie inconştiente. Însă, pentru a ajunge să le formulăm, trebuie să ne îndreptăm atenția asupra situațiilor în care, deşi inconştient, gândirea a aplicat reguli, să facem observații asupra cazurilor relevante, apoi să încercăm generalizarea lor. Este ceea ce se întâmplă permanent în filosofia greacă până la Aristotel. Chiar Aristotel se înscrie în această serie. Ar fi o imagine inadecvată asupra filosofiei aceea în care orice act de gândire ar trebui privit exclusiv ca fiind aplicarea unor reguli existente în prealabil într-un tratat tradițional de logică, pentru că, în realitate, tot ceea ce apare ca profund

[15] Imm. Kant, *Logica generală,* trad., studiu introductiv, note şi index de Al. Surdu, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 70.

original în istoria filosofiei e departe de aşa ceva. În schimb, după ce a operat cu ajutorul regulilor, gândirea le poate formula ca atare, inclusiv cerința respectării lor cu strictețe.

Pe de altă parte, nu numai istoria filosofiei – sau nu ea în primul rând – ne dă aici un material elocvent, ci şi ştiința experienței conştiinței, *Fenomenologia spiritului.* Nici istoria filosofiei, nici fenomenologia nu sunt însă ştiințe antropologice. Apariția conştiinței încheie, în viziunea lui Hegel, capitolul antropologiei.

2. Critica viziunii logico-clasice a unor aspecte speculative în manuscrisele hegeliene de tinerețe

Într-unul dintre pasajele care au rămas în conştiința cititorilor, fiind uneori reproduse şi ca exemple de declarații răsunătoare, Hegel scrie că: „logica trebuie concepută ca sistem al rațiunii pure, ca împărăție a gândului pur. Această împărăție este adevărul aşa cum este el în sine şi pentru sine, fără înveliş. De aceea se poate spune că acest conținut este reprezentarea lui Dumnezeu, aşa cum e el în esența sa veşnică, înainte de a fi creată natura şi spiritele finite" (*ŞtL*, p. 32). La o primă lectură, aceste cuvinte pot să-ți taie răsuflarea; ambițiile atât de mari l-au părăsit pe logicianul de azi, dacă el le-a avut în genere vreodată ca logician.

Totuşi, un efort de familiarizare nu lasă complet neinteligibil mesajul filosofului. Logica, aşa cum o vede Hegel, nu este logica obişnuită, pe care manualele vremii lui o tratau fără „vreo semnificație metafizică oarecare" (*ŞtL*, p. 30). Un corp de cunoştințe de mult constituit, care nu mai trecea deloc dincolo de pereții sălilor de clasă, unde se cheltuia întreaga sa rezervă de procedee, unele prestigioase dar, în general,

slujind formării tinerilor – iată opinia împărtăşită pe atunci de mai toată lumea savantă cu privire la logică.

În această înfăţişare vetustă nu aveam de-a face cu o disciplină tocmai de invidiat: „De fapt, nevoia unei transformări a logicii a fost simțită de mult. Cu forma şi conținutul ei care le arată manualele, logica a ajuns, putem spune, să fie disprețuită. Unii o târăsc încă cu ei, mai mult din sentimentul că în general nu ne putem lipsi de logică şi din obişnuința unei tradiționale importanțe a ei – obişnuință ce mai dăinuieşte încă – decât din convingerea că obişnuitul ei conținut şi ocuparea cu formele goale ale ei ar mai avea vreo valoare sau vreo utilitate" (*ŞtL*, p. 34). Într-adevăr, Hegel era conştient de valoarea propriei contribuții în ceea ce priveşte restituirea locului care i se cuvine acestei discipline, dacă a simțit nevoia să se exprime aşa.

De atunci, starea deplorabilă în care se găsea logica a fost părăsită şi în alte direcții, profund diferite de cea pe care i-o întrevedea Hegel. Aceste dezvoltări, mai familiare conştiinței de azi, captând interesul specialiştilor prin rezultate spectaculoase şi aplicații curente în afara domeniului tradițional al filosofiei, fac uneori greu de înțeles şi de urmat traseul hegelian. De multe ori există tendința de a preciza prin contribuții ulterioare ceea ce nu ni se mai pare prea clar în expunerile filosofului.

Caracterul adesea contradictoriu al clarificărilor posterității față de unele aspecte controversate nu produce numai nedumeriri sau reținere, ci şi respingeri de ansamblu. Iată de ce se impune, în prealabil, o investigație a împrejurărilor în care s-a *constituit* logica hegeliană. Demersul nu are numai o semnificație istorico-filosofică, de conservare – în fond colaterală celei strict teoretice, singura care contează cu adevărat – ci mai ales una de restaurare a intențiilor, de repunere a gândirii lui Hegel în propria sa autenticitate.

Filosoful a considerat util, ba chiar necesar, să dea unele lămuriri în privința scopurilor care au prilejuit reconstrucția sa, a mijloacelor de care se foloseşte. Le regăsim cu uşurință,

mai ales în prefețele şi introducerile la operele sale principale. Totuşi, ni se par azi insuficiente, datorită faptului că Hegel se referă adesea la circumstanțe ale epocii sale, obscure uneori cititorului contemporan, şi nu în ultimul rând din cauză că el a simțit nevoia să se plaseze în vasta curgere a spiritului care se cunoaşte pe sine, ocupând chiar locul privilegiat, acela în care autocunoaşterea acestuia s-a împlinit. Din această perspectivă logica hegeliană este inevitabilă: întreaga istorie a gândirii o aştepta.

Mai modest, cercetătorul de azi ar fi interesat să afle cum a ajuns Hegel la această convingere. Din punctul nostru de vedere, „preistoria" logicii hegeliene a căpătat o importanță tot mai mare datorită modalității diferite în care noi ne raportăm acum la filosofia sistematică. Pentru Hegel, sistemul filosofiei era însuşi scopul demersului filosofic. Valoarea demersului era judecată prin intermediul acestui scop, mai precis a scopului realizat. Pentru noi, acest scop a devenit la rândul lui istoric, nu ne mai oprim în momentul hegelian ca în „esența veşnică" pomenită mai sus. Valoarea demersului filosofic, *pentru noi*, se decide prin coincidența scopului realizat cu aspirațiile individuale ale filosofului, pe care însă Hegel preferă să nu le scoată prea apăsat în evidență.

Nu este surprinzător faptul că documentele privind evoluția pre-sistematică a lui Hegel au început să fie difuzate după ce hegelianismul a fost pus sub semnul îndoielii. În acel moment, ele dovedeau *adecvarea* sistemului hegelian, adică legătura lui cu faptele, respingând suspiciunea, abia încolțită, că această construcție ar fi arbitrară. Dilthey, care a realizat un prim studiu asupra textelor hegeliene timpurii, rămase în manuscris peste şapte decenii, a dat naştere unei tradiții prin care se punea în evidență preocuparea lui Hegel pentru adunarea de fapte şi pentru reflecția temeinică asupra materialului adunat. Această sârguință ar contrazice afirmațiile conform cărora sistemul de mai târziu, având la bază logica, ar fi forțat faptele să i se supună. Atestarea interesului pe care tânărul Hegel îl avea pentru munca de documentare

ştiinţifică a putut pentru moment să apară ca salutară dar, pe termen lung, a dat naştere unei viziuni neaşteptate: tocmai hegelianismul, altădată văzut ca un *panlogism*, apărea acum ca *iraţionalism*. Hegel ar fi fost, aşadar, creatorul unei logici iraţionale. Aceste oscilaţii ale interpretării au alimentat şi mai mult acuzaţiile care i s-au adus dialecticianului.

Totuşi, studiile asupra tânărului Hegel, devenite de-a lungul deceniilor o activitate în care minuţiozitatea filologică şi-a spus de multe ori cuvântul, s-au dovedit în cele din urmă folositoare. Ele au dovedit că gândirea acestuia a traversat câteva importante etape intermediare, înainte de a se fixa. De asemenea, textele publicate au aruncat mai multă lumină asupra raporturilor lui Hegel cu contemporanii săi, în special cu Schelling şi Hölderlin, raporturi asupra cărora se exprimau mai mult prejudecăţi.

În privinţa genezei logicii hegeliene, studiile asupra tânărului Hegel, înainte de sosirea lui la Jena, nu au fost totuşi prea extinse. Heinz Kimmerle semnalează străduinţa exagerată a cercetătorilor de a stabili prioritatea sau influenţa decisivă a unuia sau altuia dintre cei trei colegi de la *Tübinger Stift* ca o piedică în calea elaborării unei istorii a dialecticii[16]. Autorul crede că ar trebui să se pună accentul mai ales pe cercetarea influenţelor reciproce. Punctul de plecare în această cercetare nu trebuie însă, oricum, să fie plasat înainte de Kant. „Dificilele întrebări ale dialecticii transcendentale pe care Kant le-a pus în *Critica raţiunii pure* se dovedesc pentru gândire pe cât de puţin evazive, pe atât de greu de soluţionat. După Kant, în ceea ce priveşte întrebarea privind Eul (sufletul), Lumea (cosmosul) şi Esenţa cea mai înaltă (Dumnezeu), nu se poate obţine o cunoaştere obiectiv valabilă. Contradicţiilor care apar aici (paralogisme, antinomii, dovezi ale existenţei) nu li se poate găsi o soluţie în sensul cunoaşterii ştiinţifice. Totuşi, aceste întrebări pot deveni pentru idealişti

[16] H. Kimmerle, *Anfänge der Dialektik*, în: *Der Weg zum System, Materialen zum jungen Hegel*, hrsg. von Christoph Jamme und Helmut Scheider, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, p. 268.

punctul de plecare al unei ontologii generale antinomică în sine”[17].

Atât în ceea ce priveşte originea kantiană a problematicii idealismului german, cât şi în ceea ce priveşte disputele cu privire la prioritate (unde, probabil, unele aspecte i-ar fi defavorabile lui Hegel, ceea ce nu-i ştirbeşte originalitatea) opiniile exprimate de autorul german ni se par valabile. Înainte de a trece la examinarea textelor hegeliene, se impune să facem o periodizare a activităţii tânărului Hegel.

După încheierea studiilor de la Tübingen (1789-1793), îl regăsim pe Hegel preceptor la Berna (1793-1796), apoi la Frankfurt (1797-1800). Începe activitatea didactică la Jena, concomitent cu primele manifestări publicistice în domeniul filosofiei (1801-1807). Apariţia *Fenomenologiei spiritului* coincide cu încetarea pentru mulţi ani a activităţii didactice universitare (până în 1817, când începe să ţină iar cursuri la Universitatea din Heidelberg; Hegel predă în toţi aceşti ani la gimnaziul pe care-l conduce). Dar formaţia sa filosofică era după 1807 încheiată.

Aşadar, din 1793 şi până în 1807, timp de paisprezece ani, gândirea lui Hegel s-a aflat în evoluţie. Este o perioadă lungă; din punct de vedere filosofic a fost plină de evenimente.

În ce priveşte *logica* hegeliană, îndelungaţii ani de formare ai filosofului cer o împărţire suplimentară: de-abia de la Jena datează primul manuscris de *Logică, Metafizică şi Filosofia naturii*. El dovedeşte că în anii 1804-1805, înainte de elaborarea *Fenomenologiei spiritului*, Hegel progresase în direcţia edificării sistemului. Faţă de forma definitivă, această variantă intermediară prezintă diferenţe notabile; ea nu trebuie însă văzută ca un alt sistem decât cel final. Introducerea la sistem care s-a dorit a fi *Fenomenologia spiritului* a provocat o profundă remodelare a materialului deja disponibil. Oricum, el fusese structurat într-o formă oarecare, ceea ce nu se poate spune despre intervalul 1793-1800 când, dealtfel, nu se poate

[17] *Ibidem*, p. 267.

vorbi nici despre existența unei viziuni închegate cu privire la logică. Totuşi, germenii acesteia există, şi nu pot fi neglijați.

Aşadar, *trei* perioade, după locul unde a activat tânărul Hegel, absolvent al Seminarului teologic de la Tübingen, şi *două* în funcție de raportul său cu scopul pe care şi l-a propus: sistemul. M. Heidegger vorbeşte chiar despre un „Frankfurter System", primul dintr-o succesiune de *patru* sisteme, care ar fi fost urmat de cel de la Jena, apoi de cel al *Fenomenologiei* şi, în sfârşit, de „Enzyklopädie-System"[18]. Deşi Heidegger lasă să se înțeleagă că primul moment al acestei succesiuni ar fi mai mult un „proiect de sistem", fapt mai mult ca sigur dacă ținem cont de manuscrisele rămase, totuşi el consideră că acesta este mai îndeaproape înrudit cu cel definitiv decât „Phänomenologie-System". Vom reveni mai jos asupra acestei probleme; deocamdată notăm doar această opinie.

Între 1793 şi 1794, la Berna, Hegel a elaborat fragmentele pe care editorii mai recenți ai operei sale le-au reunit sub titlul *Fragmente über Volksreligion und Christentum.* Acestea sunt departe de a avea o formă închegată, dar prezintă o continuitate a gândirii, dovedind că autorul avea o concepție pe care se străduia s-o exprime într-o formă potrivită. El se raportează în acest scop la Kant, care publicase, în 1793, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* precizându-şi astfel propriul punct de vedere. Vom încerca să punem în evidență în aceste texte ceea ce are semnificație pentru viitoarea logică, lăsând deoparte conținutul moral al acestora.

Hegel distinge între religia obiectivă şi cea subiectivă. Cea dintâi este articulată sistematic (*W* I, p. 14) datorită activității intelectului şi memoriei, forțe care acționează în ea în vederea cunoaşterii. În religia obiectivă cunoaşterea practică este un capital mort (*W* I, p. 13). Religia subiectivă este, dimpotrivă, identificabilă în sentimente şi acțiuni; omul religios nu are o cunoaştere a religiei, ci *simte* actele, minunile,

[18] M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes,* în: Idem, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944,* Bd. 32, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1988, p. 11.

apropierea de Dumnezeu, îl vede pe Dumnezeu în propria natură şi în destinul oamenilor. De aceea, religia subiectivă este vie, religia obiectivă fiind o abstracțiune. Opoziția dintre cele două este adâncită de tânărul Hegel printr-o comparație din registrul romantic: religia subiectivă este cartea vie a naturii (*lebendige Buch der Natur*), în care animalele şi plantele viețuiesc unele printre altele, în vreme ce religia obiectivă este cabinetul naturalistului, în care ceea ce e viu va fi ucis pentru a fi descompus, ordonat într-*un* scop, deşi natura prezintă o infinită multiplicitate de scopuri, reunite prin legături prietenești. Analogia cu o comparație târzie (*ŞtL,* p. 571), în care materialul fixat, osificat, mort, al logicii Conceptului, va fi readus în stare fluidă, fiind „reaprins focul conceptului viu", este evidentă. Dar ea nu spune prea mult; dimpotrivă, poate induce în eroare: pentru tânărul Hegel, tratarea religiei subiective nu este speculativă. Religia nu va fi tratată din punctul de vedere al cunoaşterii ştiințifice sau metafizice a lui Dumnezeu, sarcină care incumbă de fapt intelectului care raționează (*räsonierende Verstand*), şi al cărui rezultat este teologie, nu religie (*W* I, p. 16). Speculația revine tocmai acestui intelect care raționează, rezultatul ei fiind chiar transformarea religiei în teologie (*W* I, p. 19). Tânărul Hegel foloseşte adesea cuvinte critice la adresa intelectului: „Religion gewinnt durch den Verstand aber sehr wenig" (*W* I, p. 19); „Der Verstand dient nur der objektiven Religion… Aufklärung des Verstands macht zwar klüger, aber nicht besser" (*W* I, p. 21). De asemenea, acest *räsonierende Verstand* este echivalat cu o *methoda mathematica* a conceptelor şi cu „eine Reihe von Schlüssen, wie Barbara und Baroco" (*W* I, p. 25).

Configurația finală a hegelianismului ne-a obişnuit, de asemenea, cu opoziția intelect-rațiune. Ca şi în cazul speculației, nici aceasta nu este încă prea clară la tânărul Hegel. El scrie: „Secretele, dogmele inconceptibile (*unbegreiflichen*) nu [sunt] reprezentabile pentru rațiune *sau* intelect – tocmai fiindcă sunt inconceptibile –, la fel de puțin pentru imaginație

(*Phantasie*), pentru care sunt cu totul şi cu totul contradictorii" (*W* I, p. 74, subl. ns.). Înțelesul pe care îl are acum rațiunea se apropie mai mult de cel kantian, în sensul că, pentru ea, contradicția este persistentă, rațiunea rămânând antinomică, nu doar traversând un moment antinomic.

Această interpretare reiese şi din analiza fragmentului următor: „Ideea transcendentă de Dumnezeu ca esență a tot ce este real, dacă şi rațiunea speculativă ar fi aptă a-i dovedi realitatea şi existența, ori a conduce numai la o credință în ea, ar fi totuşi în sine pentru noi pur şi simplu necunoscută, numai proprietățile sale putând fi determinate din ea dacă nu vor fi chemate în ajutor tratarea naturii şi conceptul de la un scop final al lumii. – Însă deoarece încercarea rațiunii speculative, idealul ei care, aşa plin cum apare, adică în aşa fel încât interesează oamenii, nu numai logica, ar fi gol, împrumutându-şi esențialitatea şi determinația, eşuează când cheamă în ajutor tratarea naturii, numai rațiunea practică poate să fundeze o credință în Dumnezeu" (*W* I, p. 101-102). Rațiunea speculativă (*spekulative Vernunft*) la care Hegel se referă aici nu este cel de-al treilea moment, *spekulative, oder positivvernünftige* al logicului din *Enciclopedia ştiințelor filosofice* (*Enc* § 79, p. 145), ci rațiunea speculativă kantiană, căreia autorul *Criticii rațiunii pure* îi acorda „idealuri care, fără îndoială, nu au forță creatoare ca cele *platonice,* dar care au totuşi *forță practică* (ca principii regulative) şi se află la baza posibilității perfecției unor anumite acțiuni"[19], retrăgându-i în acest fel atributul de „speculativă". Este interesant de remarcat că Hegel se referă aici la logică (având în vedere desigur logica şcolii, studiul unor procedee, independent de semnificațiile pe care conceptele cu care se operează le au asupra conştiinței) ca la ceva pur formal, gol; față de această logică a avut mereu rețineri. În acest moment al evoluției sale nu se putea anticipa că el va fi creatorul unei logici speculative.

[19] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure,* trad. rom. N. Bagdasar şi E. Moisuc, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1969, p. 462.

Hegel şi-a realizat proiectele pe care le-a schițat în *Fragmentele* de la Berna. Din această perioadă datează *Viața lui Iisus,* o scriere relativ finisată, scrisă între 9 mai şi 24 iulie 1795[20]. Pentru logica de mai târziu, această scriere nu este relevantă. Ea conține o „raționalizare" a mesajului evanghelic, în conformitate cu proiectul enunțat. Iisus este idealul de om a cărui forță practică urmează să perfecționeze acțiunile oamenilor. Forma în care se transmitea nevoia perfecționării morale era totuşi neconvingătoare. Probabil că Hegel însuşi n-a fost mulțumit de rezultat.

Într-un bilanț al acestei perioade incipiente se poate reține mai degrabă distincția dintre religia obiectivă şi cea subiectivă, care poate fi pusă în analogie cu logica obiectivă şi cea subiectivă de mai târziu. Aşa cum religia obiectivă este un sistem de gândire tradițional (teologia), logica obiectivă preia vechea metafizică. Religia subiectivă este *vie*, aşa cum este şi Conceptul logicii subiective. *Ştiința logicii* este divizată şi în trei momente (logica ființei, esenței, conceptului). În *Fragmentele* de la Berna întâlnim ceva similar, în ceea ce priveşte *tratarea* religiei, ceea ce a stat la originea reflecției hegeliene asupra conceptului de *pozitivitate*, care are potențial speculativ cu toate că Hegel nu deține încă conceptul speculației.

Die Pozitivität der Christlichen Religion (1795-1796) examinează credința pozitivă, înțeleasă ca „un sistem de enunțuri religioase (*System von religiösen Sätzen*) care vor fi adevărul pentru noi fiindcă ne sunt impuse de o autoritate căreia, supunându-i credința noastră, nu i ne putem opune" (*W* I, p. 190). Adevărurile unui astfel de sistem religios sunt denumite adevăruri obiective (*objektive Wahrheiten*), cu valabilitate universală („chiar dacă nici un om nu le-ar considera adevărate, totuşi rămân adevăruri şi vor fi cu atât mai mult denumite adevăruri obiective" – *W* I, p. 190-191). Pentru intelect

[20] *Cf.* Al. Boboc, *Notă asupra ediției,* în: G.W.F. Hegel, *Viața lui Iisus,* Edit. Paideea, Bucureşti, 1994, p. 7.

sau rațiune („den Verstand *oder* Vernunft" – *W* I, p. 191, subl. ns.; Hegel rămâne în perimetrul kantian) aceste adevăruri obiective sunt maximele şi imperativele religiei pozitive, care vor trebui supuse criticii, ceea ce va conduce în cele din urmă la părăsirea poziției kantiene. „Pozitivă este numită o credință în care practicul apare ca teoretic – subiectivul originar numai ca obiectiv (…) Activitatea practică acționează liber, fără reunirea unor opuşi, fără a se determina prin aceştia – ea nu aduce unitatea într-o multiplicitate dată, ci este unitatea însăşi, care se salvează doar de multiplicitatea opuşilor, care rămâne, din perspectiva facultății practice, întotdeauna nereunită; unitatea practică se afirmă prin aceea că suprimă complet opoziția" (*W* I, p. 239), scrie Hegel mai târziu la Frankfurt. Aşa cum s-a observat de către comentatori, conceptul de pozitivitate are, paradoxal, o funcție negativă. Reducerea practicului la teoretic, corespunzătoare „speculației" din textele de la 1793-1794, este rezultatul activității corespunzătoare lui *räsonierende Verstand.*

În *Entwürfe über Religion und Liebe,* care au fost redactate la Frankfurt, Hegel se concentrează asupra acestei activități de unificare a opozițiilor. Epoca de la Frankfurt a fost văzută adesea ca epoca unei crize, a unei întoarceri către un panteism mistic a filosofului. În realitate, dacă facem abstracție de exprimările metaforice (Hegel se găsea în preajma poetului Hölderlin, care l-a ajutat să obțină o slujbă mai bună), interpretarea logică a problemelor care îl preocupă se accentuează. Iată, de exemplu, următorul pasaj: „Reunire şi ființă sunt echivalente; în orice enunț, copula «este» enunță reunirea subiectului şi predicatului – o ființă" (*W* I, p. 251). Separarea dintre ceea ce este gândit ca fiind şi rezultatul unificării (ființa privită ca ceva obiectiv) redă întocmai semnificația pozitivului. Expresia faptului că rezultatul unificării este privit ca ceva obiectiv se găseşte în formularea hegeliană după care ființa nu va putea fi decât obiect al credinței („Sein kann nur geglaubt werden" – *W* I, p. 251). Ar fi contradictoriu să dovedeşti sau să te încredințezi de ființă înainte de a crede.

Necondiționarea, absoluitatea ființei presupune separație față de noi. Separația ține de gândit, de o activitate încheiată (*ein Gedachtes*), care se opune activității gândirii („dem Denkenden entgegengesetzt" – *W* I, p. 252). Prin urmare, rezultatul ei nu este o ființare („es ist kein Seiendes"), ceea ce corespunde criticii kantiene a argumentului ontologic: „*A fi* nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru"[21]. În schimb, separația nu mai are loc în celălalt caz, în care reunirea nu este dată, ci se menține prin activitatea gândirii, pentru care Hegel utilizează termenul *Gedanke.*

Aceste reflecții hegeliene pot fi comparate cu expunerea din *Prefața* la *Fenomenologia spiritului* cu privire la propoziția speculativă. Aici se spune: „în propoziția speculativă, identitatea subiectului şi predicatului nu trebuie să distrugă diferența acestora, pe care o exprimă forma propoziției, ci unitatea lor trebuie să rezulte ca o armonie" (*FS,* p. 43). Cum forma propoziției o dă copula „este"[22], se înțelege că reunirea despre care vorbeşte tânărul Hegel, în cazul lui *Gedachte,* încalcă această regulă, motiv pentru care Hegel sesizează o substituție („an die Stelle einzig möglichen Seins ein anderes Sein setzt" – *W* I, p. 252). Exemplele date de Hegel în *Fenomenologie* („Dumnezeu este ființa" şi „Realul este universalul") dovedesc că „este", în propoziția speculativă, nu are rolul unei simple copule, aceasta avându-şi dealtfel rolul ei, recunoscut de Hegel în propoziția obişnuită (Cf. *FS,* p. 44: „De fapt şi gândirea nespeculativă îşi are dreptul ei, dar care nu e luat în seamă în modul propoziției speculative. Faptul că forma propoziției este suprimată nu trebuie să se petreacă în mod *nemijlocit*, nu prin simplul conținut al propoziției"); în cea speculativă, pe lângă rolul de a *lega* subiectul şi predicatul, ceea ce înseamnă identificarea

[21] Imm. Kant, *op. cit.,* p. 479.
[22] *Cf.* J. Tricot, *Traité de logique formelle,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1966, p. 107.

lor, adică a două elemente diferite, care sunt legate *arbitrar*, „este" funcționează şi ca *menținere* a identificării, prin care subiectul şi predicatul ajung să nu-şi mai fie indiferente. Din punct de vedere speculativ, „este" limitează aşadar atribuirea nedeterminată de predicate: numai predicatul exprimat *ca* subiect, sau care exprimă subiectul, va fi legat de această copulă, cum sugerează şi exemplele hegeliene.

Dubla funcție a lui „este" poate fi recuperată din fragmentele hegeliene de tinerețe la care ne-am referit: pentru prima funcție este utilizat termenul *Gedachte*, pe când funcția de menținere a identificării este îndeplinită de *Gedanke.*

Dacă această interpretare este valabilă, în *Entwürfe über Religion und Liebe* se constată o evoluție a gândirii hegeliene în direcția constituirii speculației ca procedeu logico-filosofic de conceptualizare. Limitarea atribuirii de predicate, pe care o implică distincția dintre activitatea unificatoare a intelectului şi menținerea unității, deschide speculației noi perspective: ea nu mai este o folosire arbitrară a intelectului ci, totodată o acumulare a experienței, menținută în conştiința ce realizează unificarea. Aceasta îl va conduce pe Hegel, în cele din urmă, la ideea necesității elaborării *Fenomenologiei spiritului.*

În sprijinul interpretării propuse vine analiza pe care Hegel o face începutului *Evangheliei după Ioan,* care se găseşte în textul publicat întâia oară de Nohl sub titlul *Der Geist des Christentums und sein Schicksal,* elaborat tot la Frankfurt, între 1797 şi 1800. Hegel scrie aici: „Cele două extreme prin care se înțelege începutul *Evangheliei după Ioan* sunt: modul cel mai obiectiv, de a lua Logosul ca un real, un individ, modul cel mai subiectiv, de a îl lua ca rațiune. În primul caz ca un particular, în al doilea ca generalitatea; în primul ca realitatea cea mai proprie, cea mai exclusivă, în al doilea ca simpla ființă gândită. Dumnezeu şi Logos vor fi distinse deoarece ființarea va trebui tratată dublu; fiindcă reflexia presupune ca, *dându-se forma reflectatului, în acelaşi timp să fie nereflectată;* ca unul, în care nu este separare, opoziție şi, în acelaşi timp, ca

posibilitate a opoziției, a infinitei împărțiri a unicului; Dumnezeu şi Logosul sunt diferite doar întrucât Dumnezeu este materia în forma Logosului" (*W* I, p. 373 – subl. ns.). Pasajul pe care l-am subliniat vizează prin expresia „forma reflectatului" legătura subiectului cu predicatul, dată de copula „este"; aceasta este *dată* prin reunirea efectuată de intelect. Totodată, ca nereflectată, ea trebuie să mențină, să inducă continuitatea activității gândirii, stimulată de „simpla ființă gândită" pe de o parte, „realitatea cea mai proprie" pe de alta.

Alineatul imediat anterior, în care Hegel contestă statutul de judecăți enunțurilor „La început *a fost* Logosul, Logosul *era la* Dumnezeu şi Dumnezeu *era* Logosul" prezintă, de asemenea, interes în înțelegerea precisă a stadiului la care ajunsese Hegel în evoluția proprie. Aceste enunțuri sunt caracterizate ca „eine Reihe thetischer Sätze". Valoarea lor constă în faptul că predicatul nu este luat, de fiecare dată, ca general, concept, ci ca ceva viu, ființare. Aceasta înseamnă că, în acest moment, Hegel considera judecata în accepția tradițională şi nu în cea proprie de mai târziu, speculativă. Tocmai fiindcă *nu* sunt judecăți, tezele citate pot fi înțelese prin cele două extreme.

În perioada în care a funcționat la Universitatea din Jena, Hegel trece de la reflecțiile ocazionale asupra logicului la elaborarea logicii. Studiul *Credință şi ştiință* (1802) examinează opoziția dintre finit şi infinit – aşa cum a fost reprezentată de filosofia kantiană şi a urmaşilor săi imediați – în manieră categorială şi având ca punct de plecare o observație făcută în *Entwürfe…* cu privire la dominarea exercitată de activitatea conceptuală („Begreifen ist beherrschen" – *W* I, p. 242), caracteristică pozitivității, la care se adaugă o nouă determinație: conceptul este infinitatea (*StFil,* p. 12). Linia de gândire inițiată de Kant a dus la perfecțiune următoarea structură: ființa empirică (finită) este opusă conceptului (infinit). Această *opoziție* (şi nu doar unul dintre termenii ei, cum există tendința de a fi considerată) este separată de idee (sfera veşnicului, Dumnezeu), iar activitatea rațiunii se mărgineşte la ea. Din această cauză, ideea este propriu-zis neinteligibilul, în vreme

ce conceptul, deşi dominant, este vid şi îşi împrumută conținutul din domeniul finitului, singurul care permite stabilirea unei relații cu el. Astfel văzut, conceptul este pozitiv. El priveşte individualul, spune Hegel, deoarece conținutul lui empiric, finit, este singurul care îi este accesibil. Filosofia kantiană, a lui Jacobi şi a lui Fichte, sunt considerate ca *totalitate a formelor posibile de opoziție în cadrul unui principiu* (*StFil,* p. 14), în manieră categorială, în sensul că fiecare dintre filosofiile citate consideră determinantă o categorie (adică realizând dominarea pe care, cum am văzut, o presupune orice conceptualizare) în cadrul raportului de opoziție stabilit. Având de-a face cu un *raport*, principiul în cadrul căruia s-au realizat formele posibile de opoziție este relația (*das Verhältnis*), în cadrul căreia categoriile sunt: relația substanțială, relația cauzală, acțiunea reciprocă.

Deoarece filosofia kantiană este caracterizată de Hegel ca „stabilind latura obiectivă a întregii acestei sfere [a opoziției absolute dintre infinitate şi finitate – n. n.]: conceptul absolut ființând în chip absolut pentru sine ca rațiune practică este obiectivitatea supremă în cadrul finitului" (*StFil,* p. 14) în vreme ce relația substanțială este văzută ca exprimând nemijlocit conceptul relației (Cf. *JeLo,* p. 36: „Das Substantialverhältnis drückt unmittelbar den Begriff des Verhältnisses aus"), în cadrul totalității formelor posibile de opoziție ea corespunde acestei relații. În cazul unui Jacobi – la care Hegel arată că prevalează subiectivitatea, sentimentul – preocupat să „deducă" necesitatea cauzalității (*StFil,* p. 47), deşi efortul depus e irealizabil de fapt, cunoştințele *a priori* nefiind cauzate de lucrul în sine, avem de-a face cu o filosofie căreia îi este atribuită ca specifică relația cauzală.

Filosofia lui Fichte „este sinteza celor două" (*StFil,* p. 14); Hegel descrie această sinteză ca reținând de la Kant forma obiectivității şi principiilor, în timp ce subiectivitatea afirmată de Jacobi *trebuie* să fie conținutul ei. Această sinteză, din care tensiunile nu au dispărut, corespunde acțiunii reciproce.

Epuizarea raporturilor posibile de opoziție deschide calea formulării de către Hegel a sensului specific al speculației. El părăseşte definitiv poziția intelectului. „Ca totalitate a cunoaşterii produsă de reflexie, filosofia devine un sistem, un întreg organic de concepte, a cărui lege supremă *nu este intelectul, ci rațiunea*. Intelectul trebuie să arate exact opusele a ceea ce el pune, să-şi indice limita, temeiul, condiția; rațiunea uneşte însă aceşti opuşi care se contrazic, îi afirmă şi totodată îi suprimă pe amândoi" (*StFil,* p. 148, subl. ns.). Posibilitatea apariției unor antinomii de tipul celor kantiene dispare, dar şi posibilitatea de a mai circumscrie principiul printr-o definiție, procedură tipic intelectuală: „Nici un început al unei filosofii oarecare nu poate avea o înfățişare mai rea decât începutul cu o definiție" (*StFil,* p. 150).

Constituirea concepției hegeliene cu privire la speculație nu poate fi separată de cea privitoare la sistem, fiindcă cele două s-au realizat simultan. Sistemul, ca rezultat al activității lui *räsonierende Verstand* era o formațiune care lăsa deoparte aspectele subiective. Ca „întreg organic de concepte", surprinzând totalitatea formelor pe care le poate lua un principiu, el va integra şi latura subiectivă, lărgind semnificația rațiunii în detrimentul intelectului. Hegel cere a se „lăsa să se înfățişeze rațiunea, îndată şi nemijlocit, cu o antinomie" (*StFil,* p. 150). Spre deosebire de antinomiile kantiene, care apăreau *ca urmare* a posibilității de a argumenta atât în favoarea tezei cât şi a antitezei (se *ajungea* la antinomie, de unde caracterul ei mijlocit), în cazul expunerii raționale hegeliene *se porneşte* de la antinomie. Rațiunea nu va separa teza de antiteză, pentru ea antinomicul este nemijlocitul, ceea ce va fi depăşit. Principiul identității şi expresia lui, A=A, este încălcat din punctul de vedere al intelectului care, în acest fel, îşi va indica limitele. Unul din termenii egalității este subiect, celălalt obiect; cum principiul identității este principiul gândirii însăşi, afirmarea nonidentității înseamnă afirmarea nongândirii (*StFil,* p. 151). Aceasta este o antinomie, dar nu una de tip kantian. Din punct de vedere kantian, un principiu al nonidentității ar fi o absurditate, însă pentru Hegel acesta nu este altceva decât principiul rațiunii suficiente, considerat ca

subaltern, ca principiu al cauzalității, deşi mai curând ar trebui să fi fost supraordonat principiului identității, întrucât îl condiționează: fiind afirmat A=B (ca în exemplul „A are un temei") lui A îi revine o ființă care nu este ființa lui A. Unificarea produsă de „este" transformă predicatul şi subiectul într-o *ființă* (vezi *supra,* p. 40), dar B nu este ființa lui A. O abordare nespeculativă a dezvoltării hegeliene ar reclama un conținut, o intuiție empirică cu privire la nongândire, ceea ce în mod evident, nu se mai poate oferi, întrucât avem de-a face cu principii. Expresia „a pune pe A" nu trebuie considerată ca referindu-se la o *întemeiere* posibilă oarecare a lui A ci, în mod pur, ca *posibilitate* de întemeiere a lui A.

A=A şi A=B, sau principiul identității şi cel al rațiunii suficiente pun ființa, respectiv neființa lui A. Sintetic, spune Hegel, este exprimat astfel principiul contradicției: „ca antinomie, ca expresie a identității absolute, este indiferent a pune A=B sau A=A, anume, dacă A=B şi A=A este considerat ca raportare a ambelor principii. A=A conține diferența lui A ca subiect şi a lui A ca obiect în acelaşi timp cu identificarea, precum şi A=B conține identitatea lui A şi B împreună cu diferența ambilor" (*StFil,* p. 152).

Obținerea principiilor logicii întreprinsă aici de Hegel îşi are corespondentul în descrierea speculației din *Logica mică.* Originea speculației este în intelect: acesta fixează determinațiile, considerându-le ca subsistente (*Enc.* § 80, p. 145). Trecerea determinațiilor în opusul lor, eveniment pe care Hegel îl compară cu scepticismul, nu este pur şi simplu negarea unei propoziții obişnuite. Scepticul nu neagă arbitrar orice propoziție care i se înfățişează, din ambiția de a se contrazice cu orice preț; ceea ce e negat trebuie să fi fost în prealabil crezut, o convingere, o certitudine, să fi fost acceptat ca adevărat. Determinațiile nu sunt negate arbitrar, negarea lor intervine din ele însele, din neputința lor de a se susține singure. În sfârşit, sunt conservate în al treilea moment: „*Speculativul,* sau *raționalul pozitiv* prinde unitatea determinațiilor în opoziția lor, *afirmativul* care este conținut în disoluția şi trecerea lor" (*Enc.* § 82, p. 152). Hegel urmează deja aceste

momente în obținerea principiilor logicii întreprinsă la Jena, momentul speculativ intervenind atunci când termenii lui A=A devin subiect, respectiv obiect.

Totuşi, în *Differenzschrift,* Hegel nu a atins consecvența poziției sale de maturitate. El recunoaşte aici posibilitatea intuiției transcendentale sau productive, cum o denumeşte Schelling: „În cunoaşterea filosofică ceea ce este intuit este în acelaşi timp o activitate a inteligenței şi a naturii, a conştiinței şi a ceea ce este lipsit de conştiință" (*StFil,* p. 154). Mai târziu va denunța intuiția intelectuală ca procedeu arbitrar de a începe filosofia (cf. *ŞtL,* p. 49). Deocamdată, el consideră că, în lipsa acestei intuiții filosofia ar fi formală. *Fenomenologia spiritului* o va face însă inutilă.

Pe lângă studiile publicate în *Jurnalul critic al filosofiei,* editat la Jena împreună cu Schelling (se pare că cea mai mare parte a materialului a fost elaborat totuşi de Hegel) este anunțată în această perioadă şi publicarea unor cursuri. Hegel realizase deja, conform unei scrisori adresate lui Goethe şi catalogului editurii care urma să le tipărească, „o pur ştiințifică elaborare a filosofiei"[23], intitulată *Logik und Metaphysik oder Systema reflexionis et rationis.* Aceasta n-a mai apărut, dar s-au păstrat manuscrise care prilejuiesc încă cercetări pe teme de cronologie[24]. Hegel însuşi anunță existența sistemului, ceea ce înseamnă că epoca presistematică luase sfârşit. Rămâneau probleme legate de redactare, şi vom vedea că acestea nu sunt deloc lipsite de însemnătate.

*

Nu se poate emite pretenția că manuscrisele rămase de la tânărul Hegel (scriem „rămase" deoarece avem ştire şi despre altele, pierdute) oferă o imagine perfect clară asupra

---

[23] G.W.F. Hegel, *Weltgeist zwischen Jena und Berlin, Briefe,* herausgegeben und ausgewählt von Hartmut Zinser, Ullstein Materialen, Frankfurt am Main, 1982, p. 44.

[24] *Cf.* Otto Pöggeler, *Fragment aus einer hegelschen Logik. Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik,* herausgegeben von Otto Pöggeler (Bonn), în: *Hegel-Studien,* Bd. 2, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1963, p. 48.

evoluției gândirii sale. Ele furnizează însă informații care pot folosi la o reconstrucție *suficient de clară* a acestei evoluții. În această gândire în stare embrionară se găsesc germenii filosofiei religiei, a spiritului, filosofiei dreptului etc. Noi ne-am oprit asupra germenilor logicii hegeliene. Elementele pe care le-am pus în evidență ne permit să formulăm câteva observații cu caracter de concluzie al acestui paragraf, care îşi vor dovedi importanța mai târziu. Astfel:

1. Nu există dovezi că tânărul Hegel ar fi întreprins un studiu sistematic şi susținut al logicii în calitate de disciplină formală. Nu aşa ceva a stat la baza constituirii propriei logici. Față de această configurație a logicii el a avut (a exprimat) întotdeauna rezerve. E foarte posibil ca aceste rezerve să fi fost preluate inițial, o dată cu alte convingeri, de la contemporani (Fichte) sau prietenii săi (Schelling, Hölderlin). Dar nu acest lucru are însemnătate, ci faptul că Hegel şi-a extras elementele logicii sale din reflecția asupra problemelor filosofiei practice, ale religiei etc., în care a descoperit structurile dialectice de bază ale gândirii, dându-le ulterior înfățişarea pe care au căpătat-o în cele din urmă (cum vom vedea) ca urmare a unei noi prelucrări.

2. Legat de cele de mai sus, se impune o observație cu caracter metodologic: analiza comparativă a logicii formale şi a celei hegeliene nu poate neglija circumstanțele genetice ale celei din urmă fără a o pune într-o lumină defavorabilă. Canoanele pe care tratatele tradiționale le respectă scrupulos vor fi adesea încălcate de Hegel. Adoptând ca unic reper punctul de vedere tradițional am constata mari incongruențe ale logicii hegeliene față de acesta, care pot fi văzute ca abateri, greşeli[25]. Dar Hegel nu a făcut parte niciodată din tradiție, nu putem să-l reducem pur şi simplu la ea.

[25] Iată, de exemplu, caracterizarea logicii hegeliene dintr-un tratat de logică tradițională: „Pentru spiritele noastre latine, hegelianismul apare ca straniu şi monstruos. Reproşurile şi criticile nu i-au fost făcute degeaba. Duhem, în *La Science allemande*, l-a calificat drept absurd şi a reproşat filosofiei germane de a fi suportat cu entuziasm dominația unui sistem care, în toate părțile sale (…) apare ca negația brutală şi cinică a oricărei rațiuni logice" (J. Tricot, *op. cit.*, p. 40).

3. Hegel nu a dispus inițial de concepția definitivă cu privire la raportul dintre rațiune şi intelect. De aceea constatăm că, în scrierile de tinerețe anterioare epocii de la Jena, el se raportează critic şi la rațiune, nu numai la intelect. Dar nu se poate vorbi nici acum despre un iraționalism programatic, ci despre o insatisfacție teoretică față de instrumentele de care dispunea cunoaşterea filosofică care, dealtfel, îl va conduce la reforma conceptului rațiunii.

4. Observația de mai sus este valabilă şi pentru speculativ. Cum am văzut, termenul începe prin a fi folosit în manieră kantiană, evoluând către sensul propriu o dată cu conceptul rațiunii.

5. La tânărul Hegel întâlnim concepte cu potențial speculativ, cum este conceptul de pozitivitate. Acestea îl conduc oarecum instinctiv la o abordare categorială a problematicii filosofice. Dar abia după sosirea la Jena, în anul 1800, Hegel întreprinde un demers sistematic în această direcție, devenind conştient că acesta este drumul care trebuie urmat.

3. Adaptări dialectico-speculative ale formelor logico-clasice (noțiune, judecată, raționament) în *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*

Prima versiune a sistemului alcătuită de Hegel la Jena (1805) şi rămasă în manuscris se compune din *Logică, Metafizică* şi *Filosofia naturii.* Ca şi în sistemul definitiv, acestea nu trebuie văzute ca părți, ci ca momente ale întregului. În această calitate, fiecare este întregul pe o anumită treaptă de dezvoltare a sa. De aceea, una dintre primele probleme care apar în ceea ce priveşte acest manuscris hegelian este statutul temporar al metafizicii, care va dispărea mai târziu din

sistem. În locul ei Hegel va aşeza logica obiectivă, care „ia locul vechii *metafizici,* care era edificiul ştiinţific despre lume, edificiu construit, chipurile, numai prin *gândire.* Dacă ținem seama de ultima formă pe care o primise această ştiință, adică de *ontologie*, aceasta este în primul rând aceea al cărui loc l-a luat logica obiectivă: ontologia ca parte a metafizicii care trebuia să cerceteze natura a ceea ce *este*, a lui *ens* în general" (*ŞtL,* p. 45). Pe lângă această parte a metafizicii (ontologia), logica obiectivă este şi critica „acelor categorii" care sunt determinațiile gândirii „luate din reprezentare: sufletul, lumea, Dumnezeu, care sunt astfel [prin critică, n.n.] eliberate de substratul reprezentării" (*ŞtL,* p. 46).

Aşadar, în sistemul definitiv, metafizica ar intra cu totul în cuprinsul logicii, ceea ce îi face pe unii comentatori ai manuscrisului hegelian de la Jena să observe caracterul lui fragmentar, datorat în mod vizibil mai ales absenței unei *Filosofii a spiritului*[26]. Dealtfel, în această epocă, Hegel începe să lucreze şi la ceea ce va deveni în cele din urmă *Fenomenologia spiritului*. Încercând să umple „golul" din sistem, îi va aduce profunde modificări sistemului însuşi.

Partea „critică" a metafizicii – integrate apoi definitiv în *Ştiința logicii* – apare acum în secțiunea B. *Metafizica obiectivității* a *Metafizicii,* care se ocupă cu *Sufletul, Lumea, Esența supremă.* Această secțiune este precedată de o alta, care tratează despre *Cunoaşterea ca sistem de principii.* Hegel denunțase încă din *Differenzschrift* începutul filosofiei cu o definiție, procedeu echivalent cu detaşarea unor principii (vezi *supra,* p. 45-46), ceea ce înseamnă că *Metafizica* elaborată de Hegel la Jena este în totalitate o critică a metafizicii, nu o expunere a cunoaşterii filosofice propriu-zise, a cărei propedeutică ar fi *Logica*.

[26] Cf. Denise Souche-Dagues, *Présentation,* în: G.W.F. Hegel, *Logique et Métaphysique (Iéna, 1804-1805),* présentation, traduction et notes de D. Souche-Dagues, avec un commentaire d'André Kaan, Éd. Gallimard, Paris, 1980, p. 10.

Faptul că, totuşi, această *Metafizică* se încheie cu un paragraf dedicat *Spiritului absolut* poate să nedumerească şi mai mult, în sensul că Hegel trece direct de la logică la filosofia spiritului (chiar la partea ei finală), abia apoi ocupându-se de filosofia naturii, ceea ce ar susține autonomia temporară a metafizicii față de logică. Dar, aşa cum observă André Kaan, „Spiritul absolut, cu care se încheie metafizica, se revelează pe sine ca o abstracție menită a nu se realiza la rândul ei decât atunci când momentele lui vor fi ele însele spirituale"[27]. Şi, ca o confirmare, Hegel, vorbind despre Ideea spiritului, spune că, intuindu-se pe sine în altul ca sine-însuşi, ca să se cunoască pe sine pornind de la altul său, spiritul este natură, iar „aceasta este primul moment al spiritului care se realizează" (*JeLo,* p. 186). Cum filosofia spiritului este absentă, în aşteptarea *Fenomenologiei,* considerăm în continuare *Logica* şi *Metafizica* de la Jena ca un singur întreg, dar conținând o tensiune, şi aceasta nu datorită unui raționament *post hoc, ergo propter hoc,* ci pentru că există deja date că *Metafizica subiectivității* va ceda locul *Fenomenologiei spiritului*[28].

Manuscrisul hegelian, care a fost editat sub titlul *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie,* nu este lacunar numai din punct de vedere sistematic[29]. Din el lipsesc primele pagini, precum şi alte două pasaje, mai mult sau mai puțin extinse, pe care ediția Lasson le-a completat (cf. *JeLo,* p. 9: [sie hebt]; p. 10: nota 1). Lipsa primelor pagini, pe care poate chiar autorul le-a folosit la elaborarea altei lucrări, are ca efect o anumită obscurizare a evoluției gândirii lui Hegel, ceea ce a prilejuit mai multe încercări de a reconstitui măcar

[27] A. Kaan, *La pensée philosophique de Hegel à Iéna,* în: G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 228.

[28] Cf. şi H. Schmitz, *Die Vorbereitung von Hegels ‚Phänomenologie des Geistes' in seiner ‚Jenenser Logik'*, în: „Zeitschrift für philosophische Forschung", Band XIV, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim/Glan, 1960, p. 16-17.

[29] Ultima parte a sistemului nu intră în discuție aici, dar şi în cazul ei diferențele față de viitoarea *Filosofie a naturii* a *Enciclopediei ştiințelor filosofice* sunt considerabile.

subtitlurile dispărute, ele corespunzând unor categorii. Dincolo de incertitudinile semnalate, D. Souche-Dagues, care trimite la raportul editorilor volumului VII al *Gesammelte Werke*[30] hegeliene cu privire la ipotezele privind completarea lacunelor, propune următoarea variantă:

Introducere (??)
I. Simplul raport
A. Calitatea
a) Realitatea (?)
b) Negația (?)
c) Limita
B. Cantitatea
a) Unu numeric
b) Pluralitatea Unităților numerice
c) Suma totală (*Allheit* – Totalitatea)
C. Câtul (*Quantum*)
a) Mărimea extensivă şi mărimea intensivă (Gradul) (?)
b) Mărimea continuă şi mărimea discretă (?)
c) Numărul
D. Infinitatea

Ea se bazează pe faptul că titlul *Infinitatea* (*Unendlichkeit*) este precedat de litera D. şi nu de litera C. Karl Rosenkranz, care cunoştea textul, a considerat că e pur şi simplu vorba despre o eroare de transcriere[31]. Înclinăm să-i dăm dreptate, mai ales că o împărțire *în patru* a *Logicii* nu numai că ar fi

[30] Cf. *Anexa* la G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürtfe* II, hrsg. von R.-P. Horstmann und J. H. Trede, în: Idem, *Gesammelte Werke,* hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 7, Felix Meiner Verlag, Hamburg, p. 355-362.

[31] Având în vedere caracterizarea generală a textului de către Pöggeler: „der Mann, der es geschrieben hat, kann kein Deutsch, keine Grammatik, etc.", faptul devine foarte posibil (*Cf.* O. Pöggeler, *Hegels Jenaer Systemkonzeption,* in: *Philosophisches Jahrbuch,* 1964, p. 300).

singulară în întregul manuscris ca împărțire dar, mai ales în cazul logicii, ar face de neînțeles mişcarea dialectică *triadică*. În plus, nu avem nici un temei *în text* pentru introducerea secțiunii C, ci ea este prezumată a completa o lacună.

Dar în ceea ce priveşte reconstituirea primei secțiuni, ea pare acceptabilă (Rosenkranz nu o face, ci preferă să completeze: A. Calitatea, fără detalii), ținând cont că ce-a mai rămas din Calitate tratează chiar limita şi că aceasta nu are sens fără categoriile precedente, a căror sinteză este.

Aşadar, am avea:

I. Simplul raport
A. Calitatea
a) Realitatea (?)
b) Negația (?)
c) Limita
B. Cantitatea
a) Unu numeric
b) Pluralitatea Unităților numerice
c) Suma totală
C. Infinitatea

Existența unei *Introduceri* este pur ipotetică.

Cu aceasta, putem trece la o întrebare care nu mai ține de vicisitudinile arhivelor, ci de substanța gândirii hegeliene: de ce înlocuieşte Hegel ordinea categoriilor, consfințită de Kant, ordine în care apărea mai întâi cantitatea şi apoi calitatea, cu ordinea calitate-cantitate? Cu atât mai mult cu cât va păstra această ordine şi în sistemul final.

Să vedem mai întâi de ce Kant însuşi propune propria ordine.

Deschizând *Critica rațiunii pure* la § 9 *Despre funcția logică a intelectului în judecăți* constatăm că, la Kant, ordinea judecăților, care vor conduce la categorii, nu este explicit sistematică, ci se datorează faptului că tabelul judecăților a

fost preluat din manualele de logică ale vremii. Pe Kant îl preocupă momentan mai ales *completitudinea* tabelului, nu *ordinea* în care apar titlurile. (Dealtfel, în *Logica generală*, după care Kant a predat această disciplină, tratând despre perfecțiunea logică a cunoaşterii, el se foloseşte de ordinea: cantitate, relație, calitate, modalitate[32]). S-ar putea, totuşi, observa că *sinteza* pură care dă conceptul pur al intelectului are loc „după un principiu comun al *unității*"[33], de unde ar urma firesc ca unitatea să fie prima categorie. Or, aceasta este prima categorie de la titlul cantității. Numai că unitatea realizată aici nu poate fi considerată cantitativă.

Kant insistă că lista sa este „lista tuturor conceptelor originar pure ale sintezei pe care intelectul le cuprinde *a priori* în sine şi în temeiul cărora numai el este un intelect pur"[34], dar nu insistă totuşi explicit asupra ordinii în care apar. Mai jos, vorbind despre definițiile categoriilor, el spune că renunță să le dea, deşi, într-un „sistem al rațiunii pure ele mi-ar putea fi cerute cu tot dreptul"[35]. Nevoia de a da definițiile l-ar fi constrâns poate pe Kant şi la o anumită ordine, dar el renunță cu timpul la edificarea sistemului rațiunii pure, pe care îl viza însă Hegel.

Mai importantă i se pare lui Kant clasificarea categoriilor în *matematice* şi *dinamice*. Cantitatea şi calitatea sunt incluse în prima clasă şi, în schița a ceea ce ar fi „*planul pentru ansamblul unei ştiințe*"[36] vor fi date „direcția, ba chiar ordinea tuturor *momentelor* unei plănuite ştiințe speculative"[37], dar Kant trimite la o altă lucrare a sa, care se ocupă cu principiile metafizice ale *fizicii*, unde, în mod normal, ar trebui să se trateze categoriile dinamice. Categoriile matematice sunt

[32] A se vedea *Cuprinsul* în: Imm. Kant, *Logica generală, ed. cit*.
[33] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure, ed. cit.,* p. 109, subl. ns.
[34] *Ibidem,* p. 111.
[35] *Ibidem,* p. 112.
[36] *Ibidem,* subl. aut.
[37] *Ibidem,* p. 113, subl. aut. Cf. şi Al. Surdu, *Studiu introductiv,* în: Imm. Kant, *Logica generală, ed. cit.*, p. 54; de asemenea, şi *supra,* cap. I, 1.

concepte ale intelectului care se îndreaptă „spre obiecte ale intuiției (atât pure cât şi empirice)", iar faptul că nu au corelate este pus pe seama naturii intelectului[38], văzut însă de Kant ca o facultate autonomă a gândirii, nu ca un moment al ştiinței speculative preconizate.

Din cele spuse până acum s-ar putea trage concluzia că, dacă autorul *Criticii* nu impune o anumită ordine, Hegel era liber să opereze modificarea. În realitate, lucrurile nu stau aşa.

Lista categoriilor kantiene este completă. Kant însă recunoaşte că, tradițional, între conceptele pure ale intelectului erau enumerate „pretinse predicate transcendentale ale *lucrurilor*" care, în realitate, erau „existențe logice şi criterii ale oricărei *cunoaşteri a lucrurilor* în genere"[39]. Aceste *postpredicamente* şi *transcendentalia* (de fapt, Kant se referă la cele din urmă) pun categoriile cantității la baza cunoaşterii, dându-le totuşi o interpretare *calitativă*, ceea ce Kant consideră o „imprudență". Pentru Kant, în acest caz criteriile gândirii devin însuşiri ale lucrurilor. Or, întregul idealism post-kantian tocmai acest transfer s-a străduit să-l ducă la bun sfârşit. Reprezentativ este aici mai ales Schelling, în sistemul căruia locul central este ocupat de natură.

Unitatea calitativă suspectată de Kant, prin care „nu e gândită decât unitatea ansamblului cunoştințelor, cam cum este unitatea temei într-o dramă, cuvântare, fabulă"[40], îi este necesară şi lui Hegel, nu doar predecesorilor săi, Fichte şi Schelling. Nu are nici la el o funcție de cunoaştere, cum nu are nici la Kant, dar are o funcție *logică* şi va deveni în cele din urmă ființa (*Sein*) cu care se deschide *Ştiința logicii.* Funcția logică a unității calitative nu este contestată nici de Kant[41].

Dacă lucrurile stau aşa, atunci este foarte probabil ca în locul realității, în textul hegelian pierdut să se fi găsit de fapt

[38] *Ibidem,* p. 112.
[39] *Ibidem,* p. 115.
[40] *Ibidem.*
[41] Cf. *Ibidem,* § 12, *fine.*

ființa[42]. Enumerăm în sprijinul acestei ipoteze câteva motive care țin de analiza textului, deşi vom constata în capitolele următoare că există şi raţiuni mai profunde care o susțin:

1. Relația ființei (*Verhältnis des Seins*) din *Logica* elaborată de Hegel la Jena, corespunde realității din Teoria esenței a *Ştiinței logicii,* cu *Substantialitätsverhältnis*, *Kausalitätsverhältnis* şi *Wechselwirkung*. Dacă ținem cont de această poziționare în sistemul definitiv, realitatea ar apărea de două ori în manuscrisul hegelian de la Jena, sub nume diferite: o dată ca atare, în diviziunea raportului simplu şi a doua oară ca relație a ființei în diviziunea relației;

2. Dacă realitatea s-ar găsi la locul atribuit, considerându-se diferită *Realität* de *Wirklichkeit,* în conformitate cu considerațiile hegeliene ulterioare, atunci ea ar trebui să aibă o semnificație abstractă, ca ceva pus (*setzt*), care convine ființei, dar mai puțin realității. Nu trebuie să uităm că la Kant nu erau categorii şi cele patru *titluri* sub care apar categoriile sale, astfel încât pe el nu-l deranja faptul că sub titlul calității apare categoria realității; la Hegel, calitatea însăşi este categorie şi apariția sub ea a realității naşte problema greu de rezolvat a raportului simplu (*einfache Beziehung*) care se poate stabili între cele două;

3. Relația ființei (*Verhältnis des Seins*), care apare după raportul simplu în succesiunea sistemului de la Jena, ar trebui precedată de ființa în ea însăşi, ceea ce nu se întâmplă. Acest lucru se va petrece însă în *Ştiința logicii,* unde avem ființa, ființa determinată (sau în-fapt, cf. trad. *Enc.*§ 89,

[42] A se vedea şi Dietmar Köhler/Otto Pöggeler, *Einführung,* în: *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Klassiker Auslegen,* Bd. 16, Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998, p. 10: „Hegel nennt die Realität aus den Qualitätskategorien Realität, Negation, Limitation das «Sein», das bei Kant als Gegensatz von Dasein und Nichtsein zu den Modalitätskategorien gehört". Autorii au în vedere în context o concordanță între începutul *Fenomenologiei* şi cel al logicii dar, cum vom vedea mai jos, alcătuirea nesatisfăcătoare a logicii de la Jena l-a forțat pe Hegel să treacă la elaborarea celei dintâi.

p. 168) şi ființa-pentru-sine, dar nu realitatea (*Realität*); legat de aceasta:

4. În *Metafizica* de la Jena, Hegel se referă la punctul de plecare al *Logicii,* care este exterior cunoaşterii, fiind în sine (*JeLo,* p. 130), ceea ce corespunde ființei, dar nu realității;

5. În sfârşit, Hegel însuşi scrie: „În limită (*das Grenze*) este pus nimicul (*das Nichts*) realității (*Realität*) şi negației şi ființa acestora în afara acestui nimic; *calitatea este în acest mod realizată în ea însăşi*" (*JeLo,* p. 3). Or, ca să se realizeze în ea însăşi, calitatea nu putea porni de la o realitate dată deja. Ea este reunirea ființei şi a nimicului, nu a realității şi negației, a cărei sinteză este limita. Ca „fel de a fi" e firesc s-o înțelegem astfel: ceea ce *este* într-un anume fel şi *nu* în altul.

Deci, revizuit, planul hegelian ar arăta după cum urmează:

I. Simplul raport
A. Calitatea
a) Ființa
b) Negația (Nimicul)
c) Limita
B. Cantitatea
a) Unu Numeric
b) Pluralitatea Unităților numerice
c) Suma totală
C. Infinitatea

Inversarea la care au fost supuse cantitatea şi calitatea nu este lipsită de consecințe. Cum scrie A. Kaan, „ideea unei limite constă desigur în a putea admite existența dincolo de ea a unei dualități de termeni în care fiecare este totodată negația celuilalt şi a suspenda această realitate [*i.e.* ființa, conform celor spuse mai sus – n.n.] în ea însăşi"[43]. Prin limită, negația este integrată, fără ca în acest fel calitatea să fie nimicită. Lăsând să subsiste determinațiile opuse, limita

[43] A. Kaan, *op. cit.,* p. 235.

constituie o altă unitate, care nu mai este unitatea calitativă, nefiind exclusivă față de multiplicitate, precum era aceasta[44]. Această nouă unitate este unitatea cantitativă, Unul numeric (*numerisches Eins*).

Caracterul subordonat pe care-l are aceasta față de unitatea calitativă este motivul pentru care Hegel va afirma statutul subordonat al matematicii față de filosofie – denunțând pretenția nejustificată a acesteia de a oferi o metodă filosofiei (cf. *FS,* p. 33; *Enc,* § 19, *Adaos 2,* p. 60; etc.) – pornind de la analiza categorială, care se dovedeşte o procedură nu atât laborioasă, cât monotonă în funcționarea ei, deşi rezultatele dezmint de fiecare dată monotonia, şi nu de la seducătoarele succese ale demonstrației matematice. În timp ce calitatea porneşte de la afirmarea ființei, cantitatea se afirmă ca ființă negată ori exclusă („ein Negiert- oder Ausgeschlossensein" – cf. *JeLo,* p. 5) a multiplicității. Unul numeric este limita determinată prin opoziția a două calități absolute (*JeLo,* p. 7), devenind apoi ansamblul Unității numerice („Menge der numerischen Eins" – *JeLo,* p. 8).

Nu vom urma întreaga dezvoltare dialectică din *Logica* şi *Metafizica* elaborate de Hegel la Jena, care poate face ca atare obiectul unui studiu de sine stătător, fie pentru a evidenția deosebirile față de reprezentanții idealismului german, fie față de versiunea definitivă a sistemului, fie față de ambele. Aici ne interesează doar surprinderea concepției hegeliene privind locul logicii în momentul Jena, pentru a o putea compara cu momentul de după definitivarea *Fenomenologiei spiritului.* În ceea ce priveşte prima parte a scopului propus, vom încerca să delimităm locul logicii tradiționale în cadrul celei elaborate de Hegel. Prima parte a ei, teoria elementelor (conceptul, judecata, silogismul), este tratată în secțiunea relației a logicii de la Jena, ca relație a gândirii ce succedă relației ființei.

Hegel începe prin a se referi la raportul dintre universal şi particular: „*Universalul* este (…) nu unitatea pură, ci

[44] *Ibidem,* p. 236.

împlinită, ființa unică egală cu sine a opuşilor" (*JeLo,* p. 76). Într-un limbaj dificil, Hegel exprimă aici ideea că universalul este *rezultat*, ceea ce contravine definiției aristotelice, conform căreia „toți universalii sunt legați cu necesitate de subiectele lor" (*An. sec.,* I, 4, 73b). De asemenea, contestând particularului statutul de substanță („*Particularul* nu este o substanță, ci este diferitul ca principiu suprimat, fiind ca nefiind, un caracter determinat, dar nu caracter determinat în genere, ci în sine însuşi, infinit, sau pus ca atare" – *JeLo,* p. 76), el dovedeşte că-i acordă acestuia sensul individualului aristotelic, altfel neavând de ce să îi retragă atributul substanței, individualul fiind substanță, nu particularul.

Conceptul determinat (*bestimmter Begriff*) este chiar raportul universalului şi particularului, în care opoziția celor două lasă locul unei simple stări de a-fi-unul-în-altul (*das einfache Ineinandersein*)(*JeLo,* p. 77). Față de explicațiile pe care le dă în *Știința logicii,* cele din *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* sunt deosebit de obscure, dar Hegel se străduieşte în fond să spună cam acelaşi lucru, şi anume: „Conceptul, întrucât se determină sau se diferențiază, se îndreaptă negativ asupra unității sale şi îşi dă forma unuia dintre momentele sale ideale ale ființei; întrucât e concept determinat, el are în genere ființă determinată" (*ŞtL,* p. 606). Numai că, în *Știința logicii,* va introduce explicit individualitatea ca particularitate universal determinată (*ŞtL,* p. 616), ceea ce aici abia se lasă ghicit în acel *Ineinandersein.*

Este clar că semnificația conceptului este de pe acum una speculativă, dar soluția hegeliană este încă foarte incompletă. În acest moment al evoluției sale, conceptul speculativ nu poate fi distins cu precizie de cel obişnuit, întreprindere căreia Hegel îi va acorda câteva pagini speciale în *Știința logicii*, într-o *Notă* consistentă (*ŞtL,* p. 610-616, cf. de asemenea *infra,* cap. II, 2, b). Motivul este absența terenului ferm oferit de spirit. Fără conceptul de spirit planul speculativ şi cel logico-clasic se pot confunda cu uşurință.

Observații asemănătoare se pot face şi cu privire la judecată şi silogism.

Logica de la Jena se încheie cu diviziunea propoției, în care se găsesc momentele pe care *Ştiința logicii* le aşează în cadrul *Cunoaşterii sintetice:* definiția, diviziunea, teorema (la Jena: cunoaşterea, ceea ce dovedeşte ambiția hegeliană a sintezei în acest moment). Locul lor în această poziție se datorează influenței manualelor de logică tradițională, care aşezau Metodologia în continuarea Teoriei generale a elementelor, dar sunt nejustificate în *Logica* de la Jena, mai ales aşezate sub titlul *propoției*, care se potriveşte mai bine raportului simplu, decât încheierii unei logici speculative, unde vin în urma reflecției.

Metafizica debutează, aşa cum aminteam mai sus, cu expunerea *cunoaşterii ca sistem de principii.* Principiile sunt însă ale logicii: principiul identității *sau* contradicției, principiul terțului exclus, principiul rațiunii suficiente. Cunoaşterea, văzută ca trecere către metafizică, este depăşirea logicii ca dialectică sau idealism (*JeLo,* p. 132). Exprimarea hegeliană, ambiguă, poate fi înțeleasă fie ca suprimare a logicii de către metafizică, fie ca trecere a logicii în dialectică. Al doilea sens este mult mai verosimil – dar aceasta deoarece cunoaştem evoluția viitoare a filosofiei hegeliene – ceea ce înseamnă însă că abia prin metafizică procedeul dialectic va fi amorsat, etapele anterioare fiind doar o pregătire a lui[45].

Sistemul de principii corespunde în acest caz celui întâlnit în *Differenzschrift.* Dar utilizarea lui, chiar dialectică, este în măsură să ne surprindă. Hegel intenționează, după cuvintele lui A. Kaan, să restabilească idealul filosofiilor secolului al XVII-lea, compromise de răsturnarea copernicană a lui Kant, şi aceasta fie din timiditate (prin care ar încerca readucerea gândirii la termenii familiari), fie din temeritate (spargerea barierelor impuse cunoaşterii şi acțiunii de filosofia kantiană)[46].

[45] Cf. şi D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien,* Presses Universitaires de France, Paris, 1986, p. 61.
[46] A. Kaan, *op. cit.,* p. 267.

Trecerea directă la *Metafizica obiectivității,* cu problemele spinoase ale sufletului, lumii şi lui Dumnezeu îl va fi nemulțumit pe Hegel însuşi. Această tematică ar fi trebuit să aibă parte de o dezvoltare mai consistentă decât cea care i se oferă în schița de sistem de la Jena. Probabil că nu a fost, ca intenție, decât un simplu punct de plecare pentru dezvoltări viitoare, o autoprecizare a poziției proprii. Aşa cum se găseşte în manuscrisul hegelian, ea dă impresia că autorul nu era conştient de faptul că aici e necesară o raportare permanentă la controversele epocii, mai ales la criticismul kantian, fiind preocupat mai ales să creeze o structură conceptuală coerentă.

Metafizica subiectivității însă, cu trecerea ei de la Eul teoretic (Conştiința) la Spiritul absolut, prin intermediul Eului practic, deşi nici ea nu este mult mai consistentă, oferă calea de ieşire din această noapte walpurgică a categoriilor care este *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie.* Şi aici descoperim ezitări. Astfel, Eul teoretic (*sau* conştiința, precizează filosoful) este considerat „ca formal, dar absolut, în reflexia care se reflectează în sine" (*JeLo,* p. 170), urmând ca abia prin Eul practic să apară absolut concretizat. Or, în final, nici măcar certitudinea sensibilă nu porneşte de la un eu pur formal, încă îndatorat față de Fichte, ci de la eul pur ca singular, „pur Acesta" (*FS,* p. 63). *Metafizica subiectivității* nu va mai face parte din ceea ce în sistemul final al lui Hegel poartă numele de logică, spre deosebire de *Metafizica obiectivității*; dar nu va pierde legăturile cu aceasta. De fapt, însăşi legăturile dintre cele două constituie ceea ce interesează în lucrarea noastră.

Aşadar, *Logica* şi *Metafizica obiectivității* elaborate de Hegel la Jena stau la baza viitoarei logici speculative, în timp ce *Metafizica subiectivității* va deveni în cele din urmă *Fenomenologia spiritului.* Această scindare a *Metafizicii* are, după părerea noastră, o mare importanță. Ea semnalează că între *Ştiința logicii* şi *Fenomenologia spiritului* există de fapt o legătură genetică. Conceptul de spirit are rolul de a menține legătura celor două, împiedicându-le să devină un alt sistem

formal de concepte ale intelectului, pe lângă cele tradiționale, respectiv o istorie a conştiinței, istorie în sensul de consemnare cronologică a unor evenimente care se încheie pur şi simplu pentru că s-a ajuns la zi, fără să ofere un sens al succesiunii.

Deşi anunța publicarea sistemului său, Hegel era departe de a-i fi dat o formă satisfăcătoare, iar el trebuie să fi fost conştient de acest lucru. Însă nu atât succesiunea categoriilor este cea care mai ridică probleme ce urmează a fi soluționate, ci mai ales funcția lor. Aşa cum apar acum, ele sunt încă susceptibile de a fi văzute în maniera intelectului. Locul logicii în acest sistem nu putea fi clar fără un concept precis al spiritului fiindcă, fără acesta, logica tradițională nu are de ce să fie supusă transformării, speculația însăşi nu are rost.

4. Elemente de ştiință a logicii în *Fenomenologia spiritului*

Fenomenologia spiritului este simultan anularea şi confirmarea eforturilor hegeliene anterioare. Acordul este general în ceea ce priveşte faptul că a fost o întreprindere inevitabilă pentru gândirea dialecticianului, cu toate că acest acord încetează când este vorba de a stabili mai precis locul şi rolul pe care îl joacă cea mai cunoscută scriere a lui Hegel în ansamblul operei. Hans-Georg Gadamer consideră că „anticiparea" intențiilor filosofice ale autorului, care şi-au găsit expresia în *Fenomenologie,* căpătând, datorită cercetărilor lui Heidegger şi Kojève, statutul de pol al interesului în raport cu întreaga gândire a acestuia, este originea unei recuperări unilaterale, față de care *Ştiința logicii* a rămas în plan secund[47]. Or, ca

[47] H.-G. Gadamer, *The idea of Hegel's Logic,* în: *G.W.F. Hegel Critical Assessments,* ed. by Robert Stern, vol. III, *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic,* Routledge, London, 1993, p. 221.

introducere la sistem, sau primă parte a lui (o formulă mai puțin inspirată) aşa cum o prezintă titlul primei ediții din 1807, *Fenomenologia spiritului* nu poate fi confundată cu acesta. Mai mult, *Enciclopedia ştiințelor filosofice* şi *Principiile filosofiei dreptului* (care au fost principalele surse ale hegelianismului sec. al XIX-lea) sunt manuale, destinate educației universitare, ceea ce înseamnă că *Fenomenologia* şi *Ştiința logicii* sunt singurele cărți ale filosofului[48].

Prin urmare, clarificarea raporturilor dintre fenomenologia hegeliană şi logica ce-i succedă nu poate fi ocolită dacă se pune problema de a stabili cu precizie locul celei din urmă în ansamblul din care face parte. De asemenea, numai ținând cont de această „istorie completă a *cultivării* conştiinței înseşi către ştiință" (*FS,* p. 55) care este *Fenomenologia spiritului* putem să descoperim ce funcție îndeplineşte logica naturală în etapele intermediare, în care îşi spune cuvântul. „*Totalitatea* formelor conştiinței nereale" (*FS,* p. 55) pusă în evidență de această istorie completă înseamnă depăşirea conştiinței naturale şi a unilateralității privirii ei. De aceea, expunerea fenomenologică nu este doar o simplă istorie, fie şi completă, a spiritului, ci totodată „ştiința *experienței conştiinței*" (*FS,* p. 60).

Pe de o parte *introducere* la sistemul ştiinței, pe de altă parte ea însăşi *ştiință* (a experienței conştiinței). Asupra acestei *Doppelstellung* a *Fenomenologiei spiritului* şi-a concentrat atenția Heidegger, care îi confirmă dublul statut în ceea ce el denumeşte „Enzyklopädie-System". Acesta ar fi mai degrabă o revenire la primele proiecte hegeliene – de la Jena şi Frankfurt – decât continuarea celui din care s-a născut *Fenomenologia* şi care punea logica în succesiunea ei imediată[49]. Dimpotrivă, în *Enciclopedie,* fenomenologia apare ca partea a doua a primei secțiuni a *Filosofiei spiritului*, iar în noua ediție

[48] *Ibidem,* p. 222. *Enciclopedia ştiințelor filosofice* îşi are într-adevăr originea în note elaborate de Hegel la Nürnberg în vederea predării şi a fost folosită ca manual (cf. *Enc, Prefață la prima ediție,* p. 5), dar nu este totuşi doar un *resumé* al filosofiei hegeliene.

[49] M. Heidegger, *op. cit.* p. 5.

a *Ştiinței logicii,* din 1831, într-o notă ataşată Prefeței la prima ediție, Hegel îi retrage primei sale cărți supratitlul *System der Wissenschaft* (cf. *ŞtL,* p. 10 în notă). Renunțarea la acesta s-a datorat mai ales faptului că *Fenomenologia spiritului* era prezentată ca *primă parte* decât apartenenței ei la *sistemul cunoaşterii.* Oricum, trebuie să ținem cont că Hegel intenționa să publice o nouă ediție, deci ideea că ar fi renunțat la ea, păstrând-o numai pe cea din *Enciclopedie,* este exclusă.

În *Enciclopedie,* într-adevăr, logica ocupă primul plan: „Dacă (…) considerăm logica drept sistem al determinațiilor *pure* ale gândirii, atunci celelalte ştiințe filosofice, filosofia naturii şi filosofia spiritului, se prezintă, dimpotrivă, ca o logică aplicată, doarece logica este sufletul care le dă viață. Țelul celorlalte ştiințe este atunci numai să recunoască formele logice în formațiunile naturii şi ale spiritului, care nu sunt decât moduri de expresie ale formelor gândirii pure" (*Enc.* § 24, *Adaos 2,* p. 49-50). Sistemul cunoaşterii absolute trebuie să aibă un început absolut, care nu este cel al *Fenomenologiei*[50]. Dar aceasta „rămâne (…) opera şi calea care nu o dată, ci de fiecare dată, pregăteşte terenul, în sens determinat şi necesar, pentru sistemul *Enciclopediei* – mai bine zis spațiul, dimensionalitatea, extensionalitatea"[51]. Înăuntrul sistemului cunoaşterii absolute ea continuă să-şi spună cuvântul întrucât formele spiritului sunt recunoscute ca forme de expresie ale gândirii pure, forme logice. Cunoaşterea absolută însăşi, independent de *Fenomenologie,* nu consideră formele de expresie ale gândirii pure decât, exclusiv, din perspectiva caracterului lor *a priori.*

În prealabil, ele trebuie însă să se fi manifestat pentru a fi recunoscute, iar logica nu poate înregistra aceste manifestări, deşi porneşte de la ele. „Logica are deci ca presupoziție a sa ştiința apariției spiritului, care conține şi arată necesitatea şi, prin aceasta, dovada adevărului poziției cunoaşterii pure

[50] *Ibidem,* p. 12.
[51] *Ibidem.*

şi, în general, mijlocirea acesteia" (*ŞtL,* p. 51). Presupoziția despre care se vorbeşte aici nu are rolul de a asigura logicii un punct de plecare convenabil, care poate fi apoi părăsit fără urmări, susținând din fundal edificiul ştiinței: „a vrea să clarifici natura cunoaşterii *înaintea* ştiinței înseamnă a pretinde că ea trebuie să fie dezbătută *în afară* de ştiință. În afară de ştiință însă, acest lucru nu poate fi realizat în mod ştiințific, ceea ce singur prezintă importanță aici!" (*ŞtL,* p. 50). De asemenea, o atare presupoziție nu este nici doar o simplă ipoteză, acceptată provizoriu, ceea ce ar transforma cunoaşterea într-o regresie continuă, nu o înaintare continuă, având ca punct final tocmai confirmarea ipotezei. Această procedură este comparabilă cu cea a demonstrației geometrice, în care se construiesc figuri auxiliare; ele îşi dovedesc utilitatea, dar fără a li se putea preciza justețea până la încheierea demonstrației (*ŞtL,* p. 54). Însă fiecare apariție, în măsura în care este vorba de spirit, trebuie să poată fi justificată; aici nu putem şti dinainte ceea ce avem de demonstrat. În sfârşit, nici eul nu poate fi acceptat ca presupoziție, fiind un „punct de vedere arbitrar", intuiția intelectuală, care ar trebui să fie prezentă nemijlocit în conştiință nefiindu-i accesibilă acesteia (*ŞtL,* p. 58).

Constatările hegeliene de mai sus sunt privite recent ca punctul de plecare al unei noi strategii de legitimare a cunoaşterii, care constă tocmai în renunțarea la fundamentarea ei[52]. Trebuie totuşi consemnat din capul locului faptul că încadrarea hegelianismului în orientarea care susține circularitatea epistemologică înseamnă transpunerea lui într-o tradiție filosofică din care nu face parte. Strategia holistă „încearcă să extirpe din filosofie problemele metafizice şi transcendentale, afirmând că orice adevăr trebuie să pornească de la decizii pragmatice care stipulează norme ale justificării şi asigură astfel cadre comensurabile ce permit

[52] *Cf.* Tom Rockmore, *Înainte şi după Hegel,* tr. rom. C. Tohăneanu, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1998, p. 84.

argumentul cu sens o dată ce sunt acceptate ca practică recunoscută de cei aflați în conversație”[53]. Reprezentanții săi renunță în mod programatic, într-o descendență care îşi poate stabili paternitatea mai degrabă în pozitivismul logic[54] „să caute adevărata cunoaştere a realității”, exprimându-şi convingerea că „filosofia poate numai să ducă la o edificare care încurajează o conştiință-de-sine trează în practica prin care se construieşte obiectivitatea”[55]. Se speră astfel să se evite orice referință la realitate şi condițiile transcendentale ale cunoaşterii, ceea ce Hegel însuşi nu a considerat necesar. Dimpotrivă, spațiul alocat discutării lor în ansamblul operei sale sugerează că realității şi condițiilor transcendentale ale cunoaşterii trebuie să li se dea cea mai mare atenție.

Ca urmare a precauțiilor pe care şi le iau reprezentanții strategiei holiste față de orice demers de întemeiere, se ajunge la susținerea realității conversației, limbajul devenind el însuşi întemeietor[56], ceea ce arată că dilemele fundaționiste persistă în noua orientare. Întrebarea dacă o concepere non-pozitivă, non-metafizică şi non-transcendentală a realității este totuşi posibilă rămâne în cele din urmă fără răspuns, deşi Hegel este, în viziunea autorului articolului citat, cel care îi dăduse deja unul.

Răspunsul hegelian porneşte de la ființă, care „nu este ceva în sine, nici o categorie a rațiunii ci, complet indeterminată, *este imediat* nimic, în timp ce nimicul *este imediat* aceeaşi

[53] Richard Dien Winfield, *Conceiving reality without foundations: Hegel's neglected strategy for* Realphilosophie, în: *G.W.F. Hegel Critical Assessments,* p. 299.

[54] Programul holist prezintă puternice asemănări cu dialectica în variantă aristotelică, prin apelul la acordul celor aflați în conversație, prin care evităm „să cădem în contradicție când trebuie să apărăm o argumentare” (*Topica,* I, 1). Premisele ei sunt opiniile şi afirmațiile simțului comun, probabilul, nu necesarul (Cf. A. Dumitriu, *Istoria logicii,* vol. I, Edit. Tehnică, Bucureşti, 1993, p. 237), concluziile resimțind această carență. Dialectica hegeliană este diferită însă de cea aristotelică (cf. *infra,* cap. II, 1). Faptul că ea nu poate fi preluată de holişti se datorează, cum se va vedea mai jos, absenței conceptului de spirit, fără de care hegelianismul îşi pierde autenticitatea.

[55] Richard Dien Winfield, *op. cit.* p. 299.

[56] *Ibidem.*

absență a tuturor determinațiilor cuprinsă în ființă”[57]. Cunoscutul punct de plecare al *Ştiinței logicii* este aşadar asumat de epistemologia non-fundaționistă, care preia simultan, în mod tacit, şi corespondentul acestuia din *Fenomenologia spiritului:* în cazul ființei, „indeterminarea nu este acelaşi lucru cu indeterminarea stipulată ori indeterminarea luată ca dat imediat în investigarea adevărului”[58], ceea ce este pus în evidență prin dialectica certitudinii sensibile.

Este de reținut aici faptul că şi în interpretarea epistemologică a hegelianismului ca strategie non-fundaționistă de întemeiere a cunoaşterii, logica şi fenomenologia se susțin reciproc. Dar nu se poate da o explicație de ce lucrurile stau aşa sau, mai curând, unei asemenea întrebări nu i se caută un răspuns. Ea este mai mult o constatare.

Absența presupozițiilor în ştiința ca atare se datorează faptului că fiecare din cele două este presupoziția celeilalte. Ştiința *însăşi* este punctul de echilibru dintre ştiința *logicii* şi ştiința *experienței conştiinței*. Cea dintâi înregistrează formele pure ale gândirii şi trecerile lor unele în altele, cu conservarea unității în Ideea Absolută, în vreme ce a doua le confirmă, descoperindu-le ca manifestări ale spiritului. Ordinea, respectiv necesitatea, sunt date prin ştiința logicii şi prin fenomenologie. Or, această stare de echilibru care se realizează continuu, permițând expunerea sistematică a ştiințelor filosofice, descrie tocmai speculativul, care la Hegel ocupă primul plan, dar care nu mai este vizibil în strategia circularității epistemologice.

Fenomenologia hegeliană este o fenomenologie *a spiritului.* Orice investigație a logicii hegeliene trebuie să țină seama de acest lucru. Spiritul *apare*, se manifestă, mai întâi în curs de constituire, apoi ca atare. Fiecare moment al său este întregul pe diferite trepte de realizare a lui.

Cu privire la conceptul de spirit s-au propus de-a lungul timpului numeroase interpretări. Nu există o unanimitate

[57] *Ibidem,* p. 302.

[58] *Ibidem,* p. 301.

privind interpretarea corectă, ceea ce a prilejuit şi opinia „cinică" după care nici chiar Hegel nu ştia ce înțelege prin spirit[59]. Există însă multe concepte filosofice, nu numai hegeliene, asupra cărora nu s-a întrunit unanimitatea interpreților sau, mai degrabă, această unanimitate apare de regulă atunci când e vorba despre concepte nesemnificative. În orice caz, conform lui R. R. Williams ar exista cel puțin trei modele interpretative ale spiritului:

1. Spiritul ca descendent mai mult sau mai puțin direct al eului transcendental kantian; neajunsul acestui model ar fi ignorarea criticii severe pe care Hegel a făcut-o filosofiei transcendentale. Aceasta ar fi captivă în dificultatea insolubilă de a cunoaşte înainte de orice cunoaştere[60].

2. Spiritul ca interpretare ontologică a eului transcendental este un model derivat din primul, străduindu-se să identifice un purtător al acestuia. Străduințele au găsit repede pe purtătorul eului trancendental, fie încarnat în: *a.* „ființa umană" (varianta hegelianismului „de stânga"), ceea ce a atras suspiciunea de relativism şi psihologism, fie ca emanație într-o: *b.* „versiune a teoriei neoplatonice (…) care a fost transformată prin conceperea subiectivității ca negativ dialectică" (varianta hegelianismului „de dreapta"), cu inconvenientul întoarcerii la onto-teologia pe care chiar Hegel o abandonase.

3. În sfârşit, există şi modelul interpretării social-intersubiective a spiritului, la care subscrie şi autorul sistematizării. Acest model presupune abandonarea transcendentalismului şi fundaționismului care au fost întâlnite în primele două modele. În schimb, aici este valorificată dialectica recunoaşterii (*Anerkennung*) din *Fenomenologia spiritului.* „Aceasta este poate principala contribuție a lui Hegel la filosofie: infinitul social sau principiul comunității este un mod distinct al ființei, ireductibil la epistemologia standard subiect-obiect şi categoriile sale, sau abordările standard 'persoana I' şi 'persoana a III-a' ale filosofiei minții"[61].

[59] Cf. R. R. Williams, *Hegel's Concept of Geist*, în: *G.W.F. Hegel Critical Assessments*, p. 538.
[60] *Ibidem*, p. 539.

La drept vorbind însă, al treilea model are şi el un fondator, iar acesta este Marx, pe care nu l-au preocupat probleme privind cunoaşterea, lăsând întreaga linie de gândire care porneşte de la el într-o continuă confuzie, ci exclusiv problemele „infinitului social".

Nu este însă absolut obligatoriu să încercăm reducerea unui concept important al filosofiei la un model care are la bază doar raporturi de filiație sau la o anumită interpretare cu semnificație istorico-socială căreia el i-a dat naştere. Riscul cel mai mare în aceste procedee este de a pierde din vedere tocmai ceea ce conceptul are mai propriu, contribuția creatoare a celui care l-a propus. E perfect posibil ca viziunea lui să admită toate modelele pe care le-au sugerat interpreții, dar şi altele, care nu au fost încă sugerate.

Şi acest lucru chiar se întâmplă la Hegel, în cazul spiritului. Reținând modelul bazat pe recunoaşterea intersubiectivă, R. R. Williams constată că J. Habermas este constrâns să-l excludă pe cel bazat pe eul transcendental[62]. Ceea ce se scapă din vedere aici este faptul că problema recunoaşterii apare la un anumit moment al dezvoltării fenomenologice, anume momentul în care „o conştiință-de-sine este obiectul", fiind simultan eu şi obiect (*FS*, p. 111). Conştiința de sine doreşte să fie recunoscută, iar obiectul dorinței ei îi apare ca independent de sine (altfel ar fi satisfăcută şi nu l-ar mai dori). Din acest punct de vedere, *pentru conştiința-de-sine care caută recunoaşterea aspectul intersubiectiv al recunoaşterii este esențial.*

Faptul că ea este şi eu teoretic, conştiință care cunoaşte, nu care caută recunoaşterea (doreşte), are mai puțină

[61] *Ibidem*, p. 546.
[62] *Ibidem*, p. 547.

importanță acum *pentru ea,* dar nu şi pentru spirit. Însă raportul esențial-neesențial se poate răsturna dacă în prim-plan revine problema cunoaşterii: *conştiința-de-sine care cunoaşte recunoaşterea consideră ca esențial aspectul transcendental.*

Astfel că spiritul acceptă toate modelele de mai sus, fără să se *reducă* la unul din ele[63]. Ar fi foarte ciudat, de altfel, să vedem în cunoaşterea absolută, cu care se încheie *Fenomenologia spiritului,* o *re*cunoaştere absolută. Ultimul capitol al cărții nu autorizează exclusiv această interpretare, motiv pentru care interpretările de sorginte marxistă preferă să denunțe ultimul capitol ca o alunecare în misticism a unui filosof incapabil de a se desprinde deplin de reprezentările religioase.

Dar este firesc ca spiritul absolut să fie descris ca „spirit în comunitatea sa" (*Enc,* § 554, p. 377) când e considerat în aspectul său intersubiectiv. Aceasta nu înseamnă că omul este purtător a două euri, unul teoretic şi unul practic, ci numai că, în spirit, aspectul teoretic şi cel practic sunt inseparabile. Cunoaşterea absolută depăşeşte scindarea conştiinței, stare în care ea se găsea ca urmare a contribuției critice a lui Kant. Recuperarea unității acesteia este unul dintre scopurile pe care Hegel şi le-a asumat încă din perioada tinereții sale. Încă de pe atunci, el a exprimat intenția ca reunificarea să nu aibă loc prin extinderea uneia dintre dimensiunile conştiinței asupra celeilalte.

Mai curând decât un model pentru spirit, gândirea lui Hegel reclamă identificarea precisă a corespondențelor dintre momentele *constituirii* spiritului (care se succedă în *Fenomenologia spiritului*) şi *structura logică* a sistemului ştiințelor filosofice. Aceasta pentru că modelul elaborat de Hegel

[63] Conceptul de *pozitivitate,* asupra căruia Hegel şi-a concentrat atenția încă de pe vremea când îndeplinea funcția preceptor la Berna se referă chiar la situația în care practicul apare ca teoretic şi ar putea da o lămurire în problemele deschise aici. În activitatea practică reglementată de reguli avem de-a face cu intervenția intelectului. Nici o viziune acceptabilă asupra spiritului nu se poate sprijini însă doar pe intelect (cf. *supra,* cap. I, 2).

pentru spirit este sistemul ştiințelor filosofice, nu trebuie căutat în altă parte.

Trebuie văzut ca un fapt important, nu ca o suprapunere întâmplătoare, şi existența a două opere *logice* între scrierile publicate de Hegel, nu doar a două *fenomenologii*. *Logica mică,* logica sistemului, nu este o simplă prescurtare a *Ştiinței logicii.* Aceasta din urmă are de-a face mai mult cu *Fenomenologia spiritului* decât cu sistemul *Enciclopediei.* Logica aplicată (Filosofia naturii şi cea a spiritului) este legată însă de *Logica mică.*

Aşa cum arătam mai sus, *Fenomenologia spiritului* şi *Ştiința logicii* alcătuiesc suportul pe baza căruia se constituie sistemul *Enciclopediei.* Invers, *Enciclopedia ştiințelor filosofice* integrează logica şi fenomenologia în cuprinsul său. Această relație este circulară şi a fost recunoscută ca atare de Hegel. Conceptul spiritului poate fi recuperat din întregul acestei relații. „Spiritul este aşadar centrul unic al diferitelor cercuri ale manifestării sale: nu doar timpul, natura, ci şi istoria sunt la propriu mişcarea sa, sau de asemenea traseul mişcării sale în existență [*l'être-là*, trad. franceză a lui *Daseyn* hegelian; în româneşte s-au propus variantele: *ființă determinată* şi *ființă-în-fapt* – n.n.], însă la nivele diferite de reflexivitate"[64]. Toate ştiințele filosofice sunt ipostaze ale întregului spiritului, nu simple părți ale acestuia. Acesta este sensul faimoasei fraze a lui Hegel, adesea citată, „Adevărul este întregul", pe care filosoful o completează: „Întregul este însă numai esența care se împlineşte prin dezvoltarea sa" (*FS,* p. 18).

Versiunea finală a sistemului hegelian nu este o îndepărtare față de *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, aşa cum credea Heidegger, este chiar esența împlinită, întregul, cu condiția să fie luate în considerare toate cele trei scrieri care-l alcătuiesc. Heidegger a considerat de fapt că sistemul final se reduce la *Enciclopedie,* judecând opera lui Hegel în funcție de aceasta. Astfel, în loc să vadă în versiunea

[64] D. Souche-Dagues, *op. cit.* p. 60.

finală realizarea proiectelor hegeliene, el tinde să se întoarcă la proiectul incomplet elaborat de Hegel la Jena. Acesta nu era însă decât o schiță, Hegel nefiind autor al mai multe sisteme, precum prietenul său din tinerețe, Schelling, ci al unuia singur, definitivat în mai multe etape. În realitate, *Enciclopedia* face corp comun cu *Fenomenologia spiritului* şi *Ştiința logicii.*

Mai precis: *Fenomenologia spiritului* reprezintă *genetica* conceptului de spirit, momentele *constituirii* lui, având la bază chiar experiența personală a filosofului din anii premergători venirii sale la Jena, deci nu este expunerea *constituției* spiritului, care se găseşte în *Filosofia spiritului* (ultima parte a *Enciclopediei*), în timp ce fenomenologia *Enciclopediei* este *ştiința* sistematică a originii spiritului. Pe de altă parte, *Ştiința logicii* nu este identică cu logica sistemului, prima parte a *Enciclopediei*, ci structura de concepte care permite *Fenomenologiei spiritului* să apară ca o dezvoltare[65], nu ca o simplă însumare de evenimente, o istorie. Atunci când Hegel foloseşte expresia *noi* în *Fenomenologia spiritului*, el trimite de fapt la *Ştiința logicii.*

Prin urmare, în *Fenomenologia spiritului* se găsesc deja elemente ale ştiinței logicii care, ca momente independente şi nedezvolate ale conceptului ştiinței, pot fi reunite sub denumirea de *logică naturală*. Dimpotrivă, *Ştiința logicii* este etalonul prin care pot fi judecate modificările suferite de conştiința aflată în evoluție, este infirmarea şi depăşirea acestei indispensabile logici naturale. Trebuie făcută însă o precizare.

Înăuntrul *Fenomenologiei spiritului* se găseşte o cezură, în capitolul al V-lea, *Rațiunea.* Începând de la secțiunea B. *Realizarea conştiinței-de-sine-raționale prin ea însăşi* din acest capitol, nu se mai poate lua în considerare o logică *naturală* care o însoțeşte pe cea speculativă. Conştiința a traversat deja momentele certitudinii sensibile, percepției, intelectului. Apoi, ca rațiune observatoare, ea „repetă în elementul *categoriei*

[65] Cf. E. E. Harris, *op. cit*, p. 20.

mişcarea conştiinței" (*FS,* p. 205, subl. ns). Dar, la sfârşitul acestei noi traiectorii, rațiunea este realizată, adică este „nu numai ca fiind exprimată şi dată ca ceea ce are natura lucrului" (*FS,* p. 208), ci deja ca spirit viu, substanță etică. Toate aceste determinații fac improprie, de aici înainte, orice încercare de a desluşi speculativul prin intermediul unei logici naturale.

5. Locul logicii în sistemul filosofic hegelian

A stabili locul logicii în sistemul filosofic hegelian reclamă în primul rând a surprinde raporturile principalelor scrieri hegeliene una cu cealaltă. Evoluția gândirii lui Hegel, de la scrierile de tinerețe şi până la definitivarea sistemului, oferă perspectiva potrivită de a surprinde aceste raporturi. Scrierile de tinerețe – nepublicate în timpul vieții, dar păstrate cu grijă de autor în peregrinările lui prin oraşele Germaniei în care a predat, uitate după moartea lui şi redescoperite târziu – depozitează experiența spirituală a filosofului, temele şi motivele la care a reflectat, inițial fără a se folosi de resursele pe care i le punea la dispoziție logica clasică, ba chiar exprimând rezerve față de ea. Anumite aspecte ale temelor sale favorite, asupra cărora a stăruit răbdător, l-au obligat să treacă la elaborarea a ceea ce va deveni în final logica sa speculativă (cf. *Enc,* § 19, *Adaos 3,* p. 61: „Nevoia de a concepe Logica într-un sens mai adânc decât acela de ştiință a gândirii pur formale a fost prilejuită de interesul religiei, al statului, al dreptului şi al moralității"). Primele tentative de a integra conceptele cu potențial speculativ (precum *pozitivitatea,* pe care filosoful o pomeneşte explicit în continuarea citatului de mai sus) într-un sistem l-au obligat să facă apel la logica tradițională, care s-a dovedit nepotrivită scopului

propus în două sensuri, după cum reiese din analiza de până acum:

1. Caracterul formal al logicii tradiționale făcea imposibilă transmiterea experienței conştiinței, de ale cărei conținuturi logica formală face abstracție. Nici în forma kantiană a logicii transcendentale nu se putea obține mai mult decât *posibiliatea unor conținuturi,* ceea ce era vizibil la continuatorii lui Kant. Din acest motiv Hegel a trecut la elaborarea *Fenomenologiei spiritului.* Dar şi experiența conştiinței are nevoie de o structură de concepte corespunzătoare stadiului cunoaşterii absolute, pentru că nu este o simplă istorie a spiritului, o serie de evenimente întâmplătoare, ci evenimentele trebuie justificate în trecerile lor unele în altele *față de cunoaşterea absolută* întrucât sunt coordonate de acea finalitate internă care le este proprie. Structura de concepte corespunzătoare cunoaşterii absolute din *Fenomenologia spiritului* va fi *Ştiința logicii.*

2. Logica tradițională nu putea să asigure nici coerența sistemului ştiințelor filosofice, ținta tuturor eforturilor filosofului. *Logica mică* îndeplineşte acest scop; spre deosebire de *Ştiința logicii,* ea este raportată la *Filosofia naturii* şi la *Filosofia spiritului*, de unde şi caracterul ei mai schematic, pe care Hegel îl recunoaşte ca atare. Acest schematism nu se datorează faptului că *Enciclopedia ştiințelor filosofice* respectă procedeul compendiilor tradiționale *de a porni de la o schemă dată,* potrivit unei finalități externe (necesitatea de a formula concis ceva deja cunoscut) ci priorității pe care le au acum „celelalte părți ale filosofiei", adică filosofia naturii şi cea a spiritului (cf. *Enc, Prefață la prima ediție,* p. 5) sau, ceea ce este acelaşi lucru, logica *aplicată*.

Ce înseamnă însă că logica este *aplicată*? Ce sunt, în fond, filosofia naturii şi filosofia spiritului în calitate de *aplicații* ale logicii? Hegel răspunde succint că sunt „determinații ale Ideii" (*Enc,* § 18, p. 54), dar acest răspuns are nevoie de a

fi detaliat, căci poate fi cu mare uşurință înțeles altfel decât voia filosoful.

Mai întâi filosofia naturii. Ea este, potrivit lui Hegel, „*fizică rațională*" şi se află într-un raport specific cu fizica, istoria naturală şi fiziologia (*Enc, Filosofia naturii, Introducere,* p. 7). Atributul de „rațională" adăugat aici desparte definitiv fizica modernă de filosofia naturii a lui Hegel. Fizica se consideră o ştiință empirică, nu rațională, nu mai are dileme privind statutul fundamental care i se cuvine între ştiințele naturii şi nu mai supune dezbaterii o asemenea temă, care ar arunca-o înapoi în epocile întunecate ale metafizicii.

Dar numai din perspectiva fizicii moderne se conturează o separație definitivă față de metafizică, o rupere unilaterală a relațiilor odinioară fireşti – bazate pe comunitate de interese privind cunoaşterea dacă nu şi de mijloace – în vreme ce Hegel consideră că „Fizica şi filosofia naturii nu se deosebesc deci una de alta ca percepția şi gândirea, ci numai prin *modalitatea gândirii*; ele sunt amândouă cunoaştere a naturii pe calea gândirii" (*Enc, Filosofia naturii, Introducere,* p. 8). Faptul că fizica modernă se consideră ea însăşi o ştiință empirică nu este de ajuns; trebuie să vedem în ce constă caracterul ei empiric sau, ceea ce este acelaşi lucru, care modalitate a gândirii este valorificată de el.

Caracterul empiric al fizicii are trei trăsături, sau momente, care duc la o contradicție: α. orientarea subiectului după lucrurile naturale. „Începem astfel de la cunoştințe sensibile asupra naturii" (*Enc,* § 246, p. 12), dar inteligența acționează şi acum, lucrurile naturale nefiind libere în raport cu ea, ci invers (prin această observație iese în evidență interesul practic al omului față de natură). β. activitatea inteligenței dă cunoştințelor sensibile determinația universalității. Pentru fizică aceasta înseamnă recunoaşterea faptului că o lege a naturii este universală numai prin intermediul subiectului care cunoaşte, transcendentalul kantian, nu independent de acesta. γ. legile naturii, presupus empirice, se opun cunoştințelor sensibile de la care s-a pornit: „noi facem din lucruri

universalități; adică le facem proprii nouă şi totuşi, ca lucruri naturale, ele trebuie să fie libere pentru sine" (*Enc,* § 246, p. 14).

Această contradicție este evitată printr-o intervenție asupra celui de-al doilea moment. Clarificările asupra universalității date de fizică („determinațiile fizicale ale gândirii" – *Enc,* § 246, p. 18) sunt insuficiente, chiar dacă se sprijină pe universalitatea matematică. Nu se pune în discuție decât valabilitatea universală a legilor, mai precis cum se poate găsi între ele legea supremă, legea care subsumează toate legile (azi apărând în forma idealului unei teorii unificate), nu şi semnificația pentru conştiință a faptului că ea este suportul universalității. Conştiința nu capătă nici un răspuns la întrebarea privind consecințele acestei poziții privilegiate pe care o ocupă chiar în natură.

În schimb, „Determinația şi scopul filosofiei naturii este deci ca spiritul să-şi descopere în natură propria lui esență, adică conceptul său, – să-şi găsească oglindit în natură propriul lui chip" (*Enc,* § 246, p. 20). Evoluția ştiinței apare ca o evoluție a naturii însăşi. „Toate revoluțiile, în ştiință nu mai puțin decât în istoria lumii, vin numai de acolo, că acum spiritul, pentru a se înțelege pe sine şi a se auzi, pentru a se poseda, *şi-a schimbat categoriile*, reunindu-se în chip mai adevărat, mai adânc, mai intim şi mai strâns cu sine" (*Enc,* § 246, p. 17-17, subl. ns.). Natura văzută cu alte categorii decât cele ale fizicii moderne nu este, pentru Hegel, altceva decât tot natură. Filosofia naturii nu acceptă conceptul restrictiv al acesteia, în care contează numai anumite categorii, în speță cele newtoniene, celelalte fiind eliminate. Schimbarea continuă a categoriilor – a tuturor categoriilor care revin naturii, nu numai a celor la care investigația specializată s-a oprit la un moment dat – trebuie surprinsă pentru a avea un concept deplin al naturii; aceste categorii în continuă schimbare preocupă logica aplicată care este filosofia naturii. Există o necesitate a schimbărilor la nivel categorial, pe care o sesizează filosofia naturii, dar numai având în vedere totalitatea lor.

Ea nu intră deci *de jure* în competiție cu instrumentele teoretice ale cercetării ştiințifice specializate şi, atunci când o face alimentează şi mai mult suspiciunile omului de ştiință față de filosofie (Din păcate, Hegel a alunecat uneori în această capcană, motiv pentru care a fost aspru sancționat. – I s-ar putea găsi scuza că însuşi Newton a provocat neînțelegeri prin folosirea expresiei *filosofia naturii* în titlul cărții sale de *fizică*).

În ceea ce priveşte filosofia spiritului, aplicarea logicii se loveşte de neînțelegeri şi mai mari. Aici „nu mai avem de-a face cu simpla Idee logică, comparativ abstractă, ci cu forma cea mai concretă, cea mai dezvoltată la care ajunge Ideea în realizarea de sine însăşi" (*Enc,* § 377, p. 7-8). Ca o confirmare a acestor cuvinte, până azi hermeneutica – logica ce ar fi trebuit să corespundă ştiințelor spiritului – aspiră doar la statutul de logică. Ştiințelor spiritului (*Geisteswissenschaften*), aşa cum au fost ele văzute după Hegel, pe urmele lui Dilthey, le lipseşte însă tocmai conceptul de spirit; acesta ar fi menținut doctrina hegeliană după care Ideea logică şi Ideea realizată de sine însăşi nu sunt distincte.

Filosofia spiritului, spre deosebire de filosofia naturii, care era o fizică rațională, nu este o *psihologie rațională.* Ea nu este, de asemenea, nici *psihologie empirică.* Hegel îi stabileşte acestei părți a sistemului scopul de „a reintroduce conceptul în cunoaşterea spiritului" (*Enc,* § 378, p. 8), eliminând determinarea spiritului prin categorii intelectuale (psihologia rațională) sau descrierea pretinselor sale facultăți particulare (psihologia empirică).

Aplicarea logicii în filosofia spiritului porneşte de la *idealitatea* spiritului, ceea ce înseamnă „suspendarea alterității Ideii" (*Enc,* § 381, *Adaos,* p. 15). Ideea logică era *nemijlocit* idee. În natură se descoperă ca *altul* său. Idealitatea filosofiei spiritului este *recuperată* prin depăşirea alterității în care se găsea în natură. Atunci, o abordare empirică a spiritului ar însemna reîntoarcerea la o fază încheiată a evoluției ideii logice, în care ceea ce e reunit deja să fie văzut în continuare

ca ceva străin. „Spiritul natural" (*Naturgeist,* sufletul) *provine* din natură, nu este natură – astfel trebuie înțeles atributul pe care-l poartă; el nu mai ține de natură şi nu va mai fi expus cu ajutorul categoriilor naturii. Pe de altă parte, în vreme ce natura necesită abordarea rațională – prin faptul că este Idee înstrăinată, şi ceea ce e rațional în natură va fi descoperit acolo ca ceva străin – aceasta este de la sine înțeleasă pe planul spiritului, unde nu mai avem de-a face cu nici o înstrăinare, şi deci nici cu nevoia de a recupera raționalitatea.

Aplicațiile logicii fac inutilă distincția dintre *Naturwissenschaften* şi *Geisteswissenschaften*, care a reapărut în urma colapsului suferit de sistemul hegelian în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Nu este vorba despre logici diferite, ci despre o unică *idee* în ipostaze diferite. Caracterul ideal al logicii în sistemul ştiințelor filosofice nu este dat nici de presupusul ei statut de ştiință formală, care, aşadar, s-ar adapta oricărui conținut, nici de universalitatea de tip matematic cu care operează cercetarea empirică a naturii, ci de regăsirea în conştiința purtătoare a tuturor manifestărilor sale. Față de fiecare în parte, ştiința logicii este într-adevăr ideală; ceea ce face ca, într-o manieră specifică, fiecare ipostază a întregului ideal să se mărginească la operarea cu categoriile proprii. Logica naturală, ca logică a cunoaşterii aflată în inegalitate cu substanța ei, se raportează la ştiința logicii ca la un ideal, un ideal de tip kantian însă, inaccesibil. Totodată, confruntată direct cu cercetarea naturii sau cultivarea spiritului, ea conştientizează categoriile corespunzătoare acestor ipostaze ale ideii logice, abandonând viziunea întregului spre care a tins filosofia. Aceasta este originea metodologiilor ştiințelor naturii şi respectiv spiritului.

Dacă în ceea ce priveşte ştiințele naturii, demnitatea lor în întregul sistem al cunoaşterii nu a avut de suferit deoarece nu au încetat să progreseze, în ştiințele spiritului a existat întotdeauna o stare de criză, care le-a obligat la defensivă. „*Exterior*, ea se manifestă în autonomizarea organizatorică a unui grup larg de discipline (de la psihologie la

jurisprudență) ca *ştiințe sociale* empiric-analitice ce abandonează canonul de specialitate tradițional al ştiințelor spiritului, acesta rămânând doar filosofiei şi istoriei; *interior*, în dezorientarea privind metodologia şi fundamentele teoretice"[66]. Spre deosebire de ştiințele naturii, care ar fi *explicative,* deductive, reducând cazurile individuale la legi, ştiințele spiritului ar fi *comprehensive,* acceptând „obiecte aşa cum sunt, în particularitatea lor, pentru ca apoi să poată identifica în ele ceva general"[67]. Pentru a scoate ştiințele spiritului din starea vădită de inferioritate, Dilthey preconizează o ştiință fundamentală, care are a rezolva trei sarcini: a. condițiile în care în ştiințele spiritului apare o *cunoştință general valabilă*; b. pe baza lor se reconstituie obiectul ştiințelor spiritului, care era deja prezent în *practica* cercetării (istorice, filologice etc.); c. obiectul conferă valoare de cunoaştere şi precizează limitele acesteia în cadrul ştiințelor spiritului[68].

Se poate observa cu uşurință că acest proiect privind ştiințele spiritului îl are ca model pe cel care a condus ştiințele naturii la succesele explicative cunoscute, tinzând să atingă aceeaşi eficiență, dar cu alte mijloace. Ideea unei cunoştințe general valabile ridică însă din nou problema criteriului pe baza căruia i se recunoaşte generalitatea, iar obiectul ştiințelor spiritului rămâne în continuare diferit de cel al ştiințelor naturii.

În viziunea lui Hegel, metoda ştiinței este unică. „Metoda trebuie deci recunoscută ca manieră universală fără limitare internă şi externă şi ca absolut nemărginita putere, căreia nici un obiect, întrucât se prezintă ca exterior, departe de rațiune şi independent de ea, n-ar putea să-i opună rezistență, să aibă față de ea o natură particulară şi să nu se lase pătruns de ea" (*ŞtL*, p. 827). Aceste rânduri ar putea părea expresia unei ambiții fără suport dacă ar fi un punct de plecare, dar

---

[66] M. Riedel, *Comprehensiune sau explicare? Despre teoria şi istoria ştiințelor hermeneutice,* trad. şi prefață de A. Marga, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 27.
[67] *Ibidem,* p. 33.
[68] *Ibidem,* p. 101.

ele nu se găsesc într-un *proiect,* ci sunt *concluziile* la care ajunge filosoful, în urma expunerii din *Fenomenologia spiritului* şi *Ştiinţa logicii.* Metoda, arată Hegel, este în cele din urmă sistem (*ŞtL,* p. 840), mai exact *sistem al totalităţii* (*ŞtL,* p. 841). O separare între cele două semnalează realizarea incompletă a conceptului, adică existența unui obiect exterior, independent de raţiune. Independența față de raţiune, exterioritatea, este echivalentă cu luarea în considerare a raţiunii ca facultate de cunoaştere, capacitate a subiectului care cunoaşte. Însă, din punctul de vedere al ştiinţei logicii, deci din punct de vedere *ideal*, totalitatea depăşeşte scindarea între subiect şi obiect. Revine logicii naturale sarcina de a considera lucrurile din acest punct de vedere parţial, de a explica şi deduce. Ştiința logicii *integrează* rezultatele. Logica *aplicată* este aplicația *ştiinţei logicii.* Logica naturală nu este o aplicație, ci modalitatea gândirii de a opera pornind de la distincția între subiect şi obiect, o modalitate familiară gândirii comune şi celei ştiinţifice, pe care numai filosofia are menirea de a o supune examinării cu mijloacele de care dispune.

Când se vorbeşte astăzi despre logică *aplicată,* se are în vedere tocmai ceea ce Hegel înțelegea prin logică naturală, fapt nu lipsit de umor. „Cea mai largă *aplicație a logicii* este *la îndrumarea gândirii* în vederea *gândirii corecte,* adică gândire *clară, precisă, ordonată, consistentă* (= necontradictorie), *coerentă* şi *întemeiată*"[69]. În acest sens, aplicația are sens *educativ,* fiind intim legată de limbajul natural. Într-un alt sens, logica este aplicată în *domeniul cunoaşterii ştiinţifice*[70]. Dar nici aici accentul pus pe corectitudine şi precizie nu dispare, fiind însoțit de cel pus asupra *performanței.* Văzută astfel, logica aplicată tinde să îndepărteze acele „confuzii din logica lui Hegel" care duc la atacarea principiilor logicii formale (în special cel al contradicției)[71].

[69] Gh. Enescu, *Dicționar de logică,* Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, art. *aplicație a logicii,* p. 16.
[70] *Ibidem,* p. 17.
[71] *Ibidem,* p. 18.

Numai că, aşa cum am văzut, la Hegel, logica aplicată este *sistemul* ştiinţelor filosofice, în nici un caz îndrumar de gândire corectă. Natura şi spiritul sunt aplicațiile Ideii logice, iar contradicția nu este oricum, la acest nivel, formală. Conform lui Gh. Enescu, pentru a preveni „dialectizările eronate" trebuie respectate două idei generale: 1. orice contradicție poate şi trebuie gândită logic necontradictoriu şi 2. în dialectică nu este acceptabilă contradicția formală[72]. Prima idee generală este valabilă pentru logica formală şi nu este contestată niciodată de Hegel („gândirea nespeculativă îşi are dreptul ei" – cf. *FS,* p. 44), cea de-a doua are funcția de a împiedica oricare dialectică formală, pericol de care Hegel era prevenit.

Nu numai logica aplicată are un sens specific în gândirea lui Hegel, distinct de sensul obişnuit de azi, având aşadar nevoie de precizări pentru evitarea confuziilor, ci şi cea *pură*. Aceasta este determinată azi ca *formală,* deoarece: a. studiază formele cele mai generale de propoziții (*S* este *P, F(x), G(x, y)* etc.); b. cuprinde legile care depind de acestea şi de valorile de adevăr; c. exclude termenii, operațiile etc. despre domenii particulare; d. are ca scop inferența şi condițiile ei formale; e. face posibilă logica aplicată prin trecerea de la *forme de propoziții* la propoziții despre domenii determinate; f. proprietățile formale ale relațiilor şi valorile de adevăr sunt singurele criterii de analiză a operațiilor şi relațiilor logice; g. cuprinde *toate* legile logice la care se referă punctul b.[73].

Or, Hegel înțelege prin logică pură logica *Ideii pure,* iar „Ideea este gândirea nu ca formală, ci ca totalitatea ce se dezvoltă a determinațiilor şi a legilor ei proprii, determinații şi legi pe care şi le dă ea însăşi, pe care nu le *are* deja şi nu le găseşte în sine ca date în prealabil" (*Enc,* § 19, p. 57). Între *pur* şi *formal* nu avem de-a face cu o echivalență; aceasta este o reminiscență a modului kantian de a vedea logica.

[72] *Ibidem.*
[73] *Ibidem,* art. *logică pură,* p. 209.

Formele generale de propoziții, exemplificate la punctul a. nu sunt decât determinații pe care Ideea şi le *dă*, deci nu sunt pure, ci țin de logica aplicată, de asemenea şi legile de la punctul b. Numai *totalitatea* la care se referă punctul g. are o corespondență în logica pură aşa cum o vede Hegel, întrucât aceasta se înfățişează ca *scop* al ştiinței logicii. Logica pură la Hegel nu este numai *anterioară* celei aplicate, ci şi *rezultat* al acesteia.

Se impune aşadar şi precizarea poziției hegeliene cu privire la circularitate. Ca eroare logic formală ea este clasificată drept viciu al definirii (definire *idem per idem* sau prin apariția parțială în definitor a definitului). Hegel evită însă, aşa cum am văzut mai sus, să pornească în argumentarea sa de la definiții. De asemenea, el evită şi eroarea de argumentare numită *petitio principii*, prin efortul susținut de a elimina toate postulatele restante datorită originii kantiene a idealismului german. Distincția de mai sus între pur şi aplicat este suficientă pentru înțelegerea faptului că circularitatea nu este aici circularitate vicioasă[74].

Sistemul hegelian a fost văzut ca *panlogism.* Desigur, nu este complet nepotrivit să-l considerăm astfel. Trebuie însă introduse unele nuanțe. Dacă panlogismul hegelian este înțeles ca o încercare de *reducere* a realității la concept, aşa cum reiese din critica târzie a lui Schelling față de filosofia lui Hegel, atunci nu corespunde intențiilor acestuia. Realitatea nu se reduce la concept, ci este „*unitatea esenței şi existenței*; în ea îşi au adevărul esența *lipsită de formă* şi fenomenul *inconsistent* sau subsistarea nedeterminată şi instabila diversitate" (*ŞtL,* p. 521, subl. aut.). Cum văzut *supra,* şirul categoriilor începe cu ființa – nu cu realitatea – încă din *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ceea ce ar justifica critica lui Schelling, rămas pe poziții abandonate de fostul său coleg.

Numai că realitatea luată ca punct de plecare – admițând că Hegel ar fi pornit de aici – este *lipsită de formă* şi *inconsistentă,* nu este realitatea în deplinul sens al cuvântului, ci abstracția realității. Schelling recurge la „miracolul inteligenței productive"[75] pentru a da consistență acestei realități (*Wirklichkeit,* de la verbul *wirken*, a fi activ) pasive, a o deduce. Deducția pornind de la ceva abstract conduce tot la abstracție. În schimb, *Fenomenologia spiritului* are ca punct de plecare manifestările concrete ale spiritului care, din punct de vedere logic, sunt *inițial* inconsistente. În final, ele nu rămân aşa, şi abia atunci logicul se realizează ca atare. Panlogismul hegelian rezidă în realizarea conceptului, nu în postulatul că realitatea ar fi conceptul.

[74] Cf. şi D. Souche-Dagues, *op. cit.,* p. 84.

6. La sfârşit de capitol

Capitolul de față a avut ca scop evidențierea – pornind de la împrejurări istorico-sistematice ale constituirii sistemului hegelian – existenței unor formațiuni logice distincte de cele ale ştiinței logicii care, potrivit unor indicații ale filosofului, țin de aşa-numita *logică naturală.* Textele hegeliene de tinerețe, sistemul fragmentar publicat de editori sub titlul *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie,* problema raportului *Fenomenologiei spiritului* cu celelalte scrieri de maturitate ale filosofului, atrag atenția asupra acestor formațiuni. Hegel a reflectat asupra lor fără a le reduce la scheme logice tradiționale, scoțându-le astfel din contextul în care se găseau. Conceptul de pozitivitate şi funcția dublă a lui „este" în propoziția speculativă, (cf. *supra,* p. 40-43), subsumarea filosofiei lui Kant, a lui Jacobi şi a lui Fichte câte unei categorii din grupa relației, urmată de eliminarea expunerii filosofice care porneşte de la principii (cf. *supra,* p. 45-46), reexaminarea

[75] F. W. J. Schelling, *op. cit.,* p. 98.

raportului dintre logică şi metafizică pe baza analizei categoriale din *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (cf. cap. I, 3), ne-au permis surprinderea acestor formațiuni în care, potrivit propriei exprimări a lui Hegel, cunoaşterea se află în inegalitate su substanța ei. Ele pot fi raportate în continuare la ştiința logicii prin intermediul conceptului de *spirit*, în absența căruia apar ca dimensiuni independente ale logicului, subminând însăşi posibilitatea de a vedea filosofia ca un întreg sistematic.

Rațiunea şi intelectul, autonomizate ca facultăți ale gândirii, distincția între subiect şi obiect, sunt consecințe ale absenței conceptului de spirit, ca şi separarea teoreticului de practic. De fapt, rațiunea şi intelectul sunt doar momente în constituirea spiritului, pe care *Fenomenologia spiritului* le reintegrează în structura definitivă a ştiinței logicii. Ca urmare, metoda filosofiei coincide cu sistemul, succesiunea momentelor (evoluția conştiinței) nefiind altceva decât traversarea întregului domeniu al cunoaşterii. Logica naturală, în care toate separațiile pomenite (între facultăți ale gândirii, între subiect şi obiect, între domeniul teoretic şi cel practic) sunt încă persistente, prin însăşi limitele ei, evidențiază rolul jucat de ştiința logicii ca logică a filosofiei, în care separațiile sunt depăşite. Păstrarea separațiilor între rațiune şi intelect, subiect şi obiect, între filosofia teoretică şi cea practică, este caracteristică însă logicii formale, a cărei origine este tot logica naturală.

Investigația noastră va trece în următorul capitol la problema raportului dintre gândire şi limbaj. Înțelegerea modului în care Hegel a văzut acest raport este cel puțin la fel de importantă ca şi înțelegerea modului în care gândirea se structurează sub forma sistemului filosofiei. Limbajul filosofiei nu este artificial, cu toate că dispune de termeni tehnici. Este, de fapt, tot limbajul natural, care s-a dezvoltat simultan cu conținutul pe care-l poartă, gândirea.

Există o preocupare constantă în istoria filosofiei pentru desluşirea raportului dintre gândirea ca atare şi gândirea

exprimată. Din acest motiv vom alege ca punct de plecare analiza istorică a lui Hegel în legătură cu acest fenomen, continuând cu referințele la limbaj răspândite în principalele scrieri ale filosofului, al căror raport l-am precizat mai sus.

Capitolul al II-lea

LIMBAJUL LOGICII NATURALE ŞI SISTEMUL CONCEPTELOR SPECULATIVE

1. Critica concepției clasice privind raportul dintre limbaj şi gândirea conceptuală

Activitatea didactică a lui Hegel ne este binecunoscută datorită străduinţelor elevilor săi, care i-au editat cursurile, pe baza manuscriselor lăsate de maestru, dar şi notiţelor luate de cei care l-au audiat. E drept că Hegel nu şi-a pregătit el însuşi prelegerile pentru tipar; totuşi, ni s-a transmis prin intermediul lor ceea ce *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* oferea numai în schiţă (*im Grundrisse*): o expunere în detaliu a sistemului, într-o formă mai accesibilă.

Prelegerile de istoria filosofiei, la care ne vom opri în continuare, ocupă un loc special în ansamblul cursurilor ţinute de Hegel. Nici un alt filosof până la el nu ne-a furnizat o imagine atât de precisă a modului în care propria gândire se raportează la cea a înaintaşilor. De fapt, însăşi istoria filosofiei, ca disciplină filosofică, este inaugurată de Hegel[76]. În general, diviziunea propusă de el este considerată valabilă şi azi, chiar dacă anumite momente sunt valorizate diferit.

Interesul lui Hegel faţă de istoria filosofiei nu era strict istoric. Istoria filosofiei îi oferă ocazia confirmării propriilor idei. Investigaţia istorico-filosofică nu este pură erudiţie dezinteresată, ci o activitate necesară, sistematică. Nu este vorba de a prezenta prin ea o simplă succesiune a filosofiilor, ci de a surprinde evoluţia filosofiei. În această evoluţie, gândirea se cunoaşte pe sine; nu s-ar putea exercita în plenitudinea ei fără acest proces revelator.

Cu privire la dezvoltarea logicii, Hegel împărtăşeşte opinia lui Kant (vezi şi *supra,* cap. I, p. 32): de la Aristotel, logica n-a mai suferit modificări esenţiale. „Aristotel a fost considerat părinte al logicii; de la el încoace logica n-a făcut progrese. Formele ei, parte despre concept, parte apoi despre judecată şi raţionamentul silogistic, provin de la Aristotel: o învăţătură ce s-a păstrat până în ziua de azi şi n-a primit mai departe altă dezvoltare ştiinţifică." (*PrIF,* I, p. 643). Prin contribuţia lui Kant reapare tentativa de a înainta, pe care Hegel însuşi îşi propune să o ducă la bun sfârşit, potrivit cuvintelor sale din Prefaţa la ediţia întâi a *Ştiinţei logicii* (*ŞtL,* p. 7).

În schimb, *până* la Aristotel au avut loc o serie de evenimente semnificative, cărora Hegel le dă o mare importanţă şi asupra cărora trebuie să ne oprim dacă vrem să-i înţelegem cum se cuvine propriul punct de vedere. Pentru el, concepţia clasică privind raportul dintre limbaj şi gândire s-a cristalizat în epoca pe care o încheie Aristotel.

În această primă epocă de dezvoltare a filosofiei, Hegel distinge, de asemenea, trei momente: primul se încheie cu Anaxagora, al doilea este reprezentat de sofişti, Socrate şi micii socratici, cel de-al treilea de Platon şi Aristotel (*PrIF,* I, p. 137).

---

[76] Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle,* Cambridge University Press, 2001, p. 34.

Cu Platon şi Aristotel ştiința greacă ia forma stabilă pe care şi-o va conserva până ce va înceta să existe ca atare. De aceea, vom considera acest moment ca punct de referință al constituirii concepției clasice privind raportul dintre limbaj şi gândire. Platon însuşi a operat o selecție a predecesorilor care meritau luați în considerare, sistematizându-le contribuțiile în dialogurile sale care au legătură cu această temă. La Aristotel, ele sunt deja judecate prin intermediul logicii, acum constituite, evidențiindu-li-se limitele din această perspectivă; dar, simultan, îşi face apariția şi o oarecare incapacitate de a le mai înțelege semnificația autentică în constituirea disciplinei.

Platon este, aşadar, momentul crucial.

Iar în ansamblul dialogurilor sale, *Cratylos* este locul în care se examinează o problemă a cărei importanță este capitală pentru înțelegerea felului în care Hegel gândea natura limbajului: cuvintele sunt expresia caracterului pe care-l au lucrurile sau sunt simple denumiri convenționale?

Trebuie remarcat că însăşi alternativa pusă în dezbatere în dialog presupune existența şi circulația în epocă a unor ipoteze divergente, pe care trebuie să le identificăm.

Susținătorul ipotezei după care limbajul este rezultatul unei convenții este Hermogenes. Acesta ar fi fost un mic socratic sau un adept al sofiştilor Protagoras sau Hippias; față de el autorul dialogului nu dă dovadă de prea mare simpatie. În schimb, personajul Cratylos, adept al „dreptei potriviri a numelor" (ὀρθότης ὀνομάτον), este un discipol al lui Heraclit.

În ce sens ar putea susține un heraclitic „dreapta potrivire a numelor"? Pentru Heraclit „ochii şi urechile sunt martori mincinoşi" (fr. 107), iar oamenii care se încred în mărturiile aduse de simțuri „au suflete barbare". Exprimarea cunoştințelor provenite din simțuri, cu alte cuvinte a senzațiilor pe care le avem, nu reprezintă o „dreaptă potrivire a numelor", ci doar o fixare în vorbire a acestor senzații, valabilitatea expresiei mărginindu-se la starea momentană a vorbitorului.

Dacă are vreun sens să vorbim despre adevăr, atunci limbajul trebuie proiectat în afara circumstanțelor în care cel ce vorbeşte îşi exprimă propriile stări. Acesta este, conform lui Heraclit, *logos*-ul comun şi divin (τὸν κοινὸν καὶ θεῖον). Oamenii trăiesc cu impresia că dispun de propria lor gândire (cf. fr. 2), fiind în realitate guvernați de acest *logos* comun, pe care au datoria de a-l *asculta.* Căci „Acest *logos* vorbeşte. El nu exprimă, nici nu ascunde gândirea. Dar nici nu o spune lămurit, doar o indică. Sarcina noastră este să-l înțelegem"[77].

Modul de a se manifesta al *logos*-ului comun reclamă o *atitudine.* O regăsim la Cratylos, bine descrisă de reproşul pe care i-l face Hermogenes: „în clipa când stau să-l întreb şi mă străduiesc să aflu cam ce vrea să spună, el nu mă lămureşte nicidecum, ba chiar mă ia în derâdere, *prefăcându-se a cugeta ceva în sinea lui, de parcă ar cunoaşte în privința aceasta un lucru* ce, în cazul că ar vrea să mi-l lămurească, m-ar face şi pe mine să fiu de aceeaşi părere cu el şi să subscriu la tot ce spune" (*Cratylos,* 383b-384a, subl. ns.). Hermogenes îl compară pe Cratylos cu un „oracol", atribuindu-i o imprecizie deliberată, în vreme ce Cratylos se străduia să-l invite pe interlocutorul său să asculte *logos*-ul comun în locul propriei opinii. Trebuie să lăsăm limbajul lumii să se exprime în noi şi să ne îndrume[78].

Probabil că atitudinea lui Cratylos era exagerată, ceea ce îi dă lui Socrate ocazia să intervină. Neavând certitudinea că exprimă *logos*-ul comun, preferă să evite orice expresie. Însă el este consecvent heraclitismului: numele este cel dintâi moment al căutării adevărului, primul nostru demers ştiințific[79]. O mare prăpastie se deschide înaintea sa între înțelegere şi capacitatea de a o transmite şi altuia. Dacă inițiem demersul ştiințific prin fixarea şi respectarea unor convenții, atunci trecem de fapt imediat în tabăra lui Hermogenes, din care va

---

[77] Brice Parain, *Logosul platonician,* trad. de Monica Jităreanu, postfață de Cornel Mihai Ionescu, Edit. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 18.
[78] *Ibidem,* p. 19.
[79] *Ibidem,* p. 16.

face parte mai târziu şi Aristotel, căruia gândirea lui Heraclit i se părea obscură.

Dar străduința filosofului din Efes este, după Hegel, de a arăta că: „Adevărul este numai unitatea contrariilor" (*PrIF,* I, p. 244). Numai această poziție trece dincolo de toate formulările noastre circumstanțiale şi exprimă *logos*-ul comun. Hegel preia acest principiu în propria-i gândire, conform declarațiilor sale repetate (*PrIF,* I, p. 241, 245). Important de relevat aici este că, la Heraclit, principiul logic este conceput ca proces universal al *naturii*. Hegel se întreabă: „Cum ajunge λόγος-ul să devină conştient?" (*PrIF,* I, p. 255), cum anume se realizează în om, de unde va fi apoi transmis semenilor, ceea ce este rațional. Trecând în revistă temele heraclitice cunoscute, între care se evidențiază mai ales cea a opoziției dintre starea de veghe şi somn, Hegel răspunde: „Raționalul, adevărul pe care-l cunosc, este, fără îndoială, obținut printr-o înaintare ce porneşte de la ceea ce ține de obiect ca obiect sensibil, singular, determinat, existent, dar ceea ce cunoaşte în sine rațiunea este necesitatea sau generalul ființei; acesta este esența gândirii, precum şi esența lumii" (*PrIF,* I, p. 259). Limbajul filosofiei va ajunge, în cele din urmă, să exprime *logos*-ul comun, să exprime adevărul considerând lucrurile din perspectiva eternității, după o formulare preluată de Hegel de la Spinoza. Heraclit a reuşit să-i traseze această sarcină.

Heraclit vorbeşte frumos şi just despre adevăr. În acelaşi timp însă, naiv şi copilăresc (*PrIF,* I, p. 255). Hegel preia părerea lui Socrate cu privire la filosofia lui Heraclit. Iar Socrate nu face decât să caute o formulă mai limpede a ceea ce consideră că acceptă şi Cratylos, în fond. Şi Socrate este adeptul „dreptei potriviri a numelor". Pentru a nu face din cunoaştere o imposibilitate, limbajul nu trebuie abandonat, ceea ce înclină să facă interlocutorul său heraclitic. Trebuie găsită o cale de a salva atât limbajul, cât şi cunoaşterea. Străduințele lui Socrate conduc la naşterea dialecticii[80]. Aceasta nu este

[80] *Ibidem,* p. 68.

un simplu instrument ce poate fi folosit cu îndemânare la vehicularea cunoştințelor sau la sporirea lor, ci un proces anevoios, de tatonare, de aproximare a *logos*-ului comun.

Vorbind despre dialectica socratică, Hegel o distinge de metoda în sens modern, pentru care certitudinea este ceva dat, exterior mersului cercetării. Ştim unde va ajunge conversația regizată a dialogului modern, de aceea ni se par „plictisitoare şi încete" aceste expuneri dialogate ale unor concepții deja elaborate (*PrIF,* I, p. 349). În schimb, filosofarea lui Socrate pare a se dezinteresa de soluțiile la care ajunge cercetarea însăşi, înlăturându-le şi cerând şi altora să le înlăture (*PrIF,* I, p. 350). Socrate pare preocupat exclusiv de cunoaşterea „binelui ca fiind absolutul, îndeosebi în legătură cu acțiunile noastre"; o asemenea descriere a dialecticii socratice dovedeşte că scopul ei putea fi numai surprinderea *logos*-ului comun.

Aristotel îi recunoaşte lui Socrate meritul de a fi inițiat „studiul definițiilor" (*Met.* A, 6, 987b, 3), sugerând că aplicarea acestuia la altceva decât „cele sensibile" ar fi fost opera lui Platon, pe care procedeul l-ar fi impresionat. Aristotel prezintă faptele din propriul său punct de vedere, sau este eliptic, economisind unele explicații care, la acea vreme, i se vor fi părut inutile. Noi ne putem întreba: de ce era Socrate interesat de această problemă? Dacă cercetarea fizică nu era preocuparea sa, iar în privința acțiunii proprii sau a celor cu care discută nu face nici o recomandare, reamintind mereu propria-i ignoranță, ce scop putea avea studiul definițiilor?

Răspunsul lui Hegel este că Socrate avea ca scop „să trezească în om gândirea" tocmai prin stimularea neîncrederii în presupozițiile acesteia (*PrIF,* I, p. 350). Presupozițiile numite aici au origine sensibilă, sunt „reprezentări obişnuite", iar dialectica lui Socrate are rolul de a le concretiza, explica, de a le evidenția inconsistența prin intermediul propriilor consecințe. Pentru Socrate „conştiința scoate din sine însăşi ceea ce este adevărul şi din ea trebuie să-l scoată" (*PrIF,* I, p. 359). Dialectica socratică apare ca o prelungire a celei heraclitice *pe planul conştiinței.* Socrate nu înlocuieşte mentalitatea

„arhaică" sau „primitivă" a lui Heraclit, care vedea în nume o calitate obiectivă[81], cu mentalitatea logică modernă, care evită contradicția, ci caută să găsească *în conştiință* corespondența numelui obiectiv heraclitic, iar acesta va fi universalul. Maxima lui Protagoras, „omul este măsura tuturor lucrurilor" este valabilă pentru „omul ca gândire" (*PrIF,* I, p. 358), nu pentru reprezentările sale. Sofistica s-a oprit aici, sacrificând cunoaşterea o dată cu afirmarea reprezentării.

Dialectica socratică are ca scop elaborarea unui limbaj universal al gândirii. Acest proiect trebuie să-l fi impresionat şi atras pe Platon. Dialectica, aşa cum a moştenit-o de la Socrate, are o componentă puternic propedeutică, negativă. Rostul ei de „a dizolva particularul" (*PrIF,* I, p. 473) i-a atras şi pe sofişti, care i-au dezvoltat această latură, neglijând optimismul lui Socrate față de cunoaştere. Dialectica platonică este însă speculativă, deşi nu pur speculativă. Hegel numeşte trei dialoguri platonice în care dialectica speculativă precumpăneşte asupra celei negative: *Sofistul, Philebos, Parmenide.* Brice Parain vede în ele „un soi de revoluție în metoda platoniciană"[82], adăugând la listă şi pe *Timaios*.

Speculativul surprinde unitatea opozițiilor, pe care dialectica negativă le dezvoltase deja (*PrIF,* I, p. 474). Din *acest* punct de vedere, în dialogurile citate „toate lucrurile individuale (τὰ αἰσθητά) sunt denumite *în conformitate cu ideile* (κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα)"[83]. „Conformitatea cu ideile" este realizată de rostire (ὁ λόγος). Ideile sunt luate aici *în sine* (ἀυτό), eliminându-se orice relaționare exterioară cu ele, inclusiv localizarea, şi *pentru sine* (καθ'ἀυτό), ceea ce desemnează posibilitatea tratării lor independent de orice intenționalitate[84]. Aceste condiții fac necesară preluarea unor

[81] Cf. Tullio de Mauro, *Introducere în semantică,* în româneşte de Anca Giurescu, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 48.
[82] B. Parain, *op. cit.,* p. 80.
[83] Al. Surdu, *Despre înțelesul şi semnificația cuvintelor,* în: „Probleme de logică", vol. IV, Edit. Academiei, Bucureşti, 1972, p. 136, subl. ns.
[84] Idem, *Introducere la dialogurile logice,* în: Platon, *Opere* VI, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 37-38.

rezultate ale cercetărilor Şcolii eleate, pe care Socrate nu le luase în considerare.

Însă Platon nu a fost niciodată foarte fidel Şcolii eleate. El admite pe planul gândirii contradicția şi contrarietatea, multiplicitatea ideilor[85]. Sensul dialecticii nu mai este însă negativ, căci nu se mai urmăreşte „dizolvarea particularului", ci exprimarea raporturilor speciilor de idei în mod sintetic (sinagogic) sau prin diviziune (diairetic)[86]. Prin aceste procedee are loc „îmbinarea" gândurilor, pe care Hegel o reclamă de la gândirea speculativă, o îmbinare prin care „nu se trece doar pur şi simplu de la unul la altul", de la ființă la neființă, de la Unul la multiplu (*PrIF,* I, p. 482).

Platon susține că gândirea şi vorbirea sunt identice (διανόια καὶ λόγος ταῦτον - *Sofistul,* 264b)[87]; dar, din punct de vedere speculativ, identitatea este valabilă numai întrucât „îmbinarea" gândurilor este respectată şi de rostire. De multe ori afirmăm şi negăm nu în conformitate cu gândirea, ci pornind de la reprezentare şi senzație (*Sofistul,* 264b), ceea ce face ca enunțurile noastre să fie uneori false, alteori adevărate doar din întâmplare. Pentru a reuşi să păstrăm identitatea, nu trebuie să încetăm nicicând exersarea dialecticii. *Parmenide,* „capodopera dialecticii platonice" (*PrIF,* I, p. 484), arată în ce constă această exersare, în care contează mai puțin „la ce duce" investigația[88]: transformarea gândurilor pure „în propriul lor altul" (*PrIF,* I, p. 486). Ele îşi dau în acest fel conținut. „Din exerciții (…) se poate naşte filosoficeşte o operă"[89], adică un *sistem* în care gândurile pure sunt fixate drept categorii.

[85] *Ibidem,* p. 20.
[86] *Ibidem,* p. 38-39; cf. şi *Ideea cunoaşterii* din *Logica subiectivă* (*ŞtL,* p. 776-819).
[87] *Ibidem,* p. 40.
[88] C. Noica, *Notă despre structura dialogului [Parmenide],* în: Platon, *op. cit.,* p. 74.
[89] *Ibidem,* p. 79-80.

Desigur că γένη-le lui Platon nu sunt categorii în sensul de predicate ale unor judecăți posibile, aşa cum au fost integrate în logica tradițională categoriile lui Aristotel. Însă ele alcătuiesc o unitate sistematică, ținând exclusiv de gândire. Coincidența dintre gândire şi rostire este realizată prin sistemul produs de exercițiul dialectic. Sistemul este, aşadar, „dreapta potrivire a numelor" preconizată de Socrate.

Pentru Platon, exercițiul dialectic neîncetat rămâne încă mai presus de sistematizarea roadelor sale. Din această cauză opera sa ne apare azi nedesăvârşită, deşi el foloseşte curent procedee pe care, mai târziu, Aristotel a simțit nevoia de a le descrie ca atare. Nu putem avea niciodată certitudinea, citindu-i dialogurile, că Platon era conştient de procedeele sale. Poate însăşi maniera dialogată îşi atinge limitele în cazul „dialogurilor logice"; dar pare greu de crezut că Aristotel ar fi putut realiza o muncă de sistematizare atât de vastă nedispunând de nimic de la maestrul său, de care a fost mult timp apropiat.

Munca de sistematizare este o activitate radical deosebită de exercițiul dialectic. E de presupus că Aristotel a ajuns, în timpul petrecut la Academia lui Platon, să-l stăpânească pe deplin, să şi-l transforme într-o abilitate care i se va fi părut firească, şi poate tocmai de aceea nesatisfăcătoare pentru un om de ştiință. S-au păstrat dovezi fragmentare ale exercitării dialectice a lui Aristotel, ale platonismului său.

Aptitudinile sale îl îndreptau însă în altă parte. Hegel îi evidențiază înzestrările în direcția *cercetării naturii.* Aristotel a elaborat logica sa „ca o istorie naturală a gândirii finite" (*PrIF,* I, p. 605). Istoria naturală (sau, mai exact spus, a naturii) face apel la descriere şi comparare. Acestea sunt etape premergătoare oricărei clasificări valabile şi se deosebesc de „reprezentările obişnuite" de la care pornea Socrate. Aristotel a uzat de ele şi în decursul elaborării logicii, iar maniera sa de proceda capătă de la Hegel atât un elogiu cât şi un reproş.

Hegel îi reproşează lui Aristotel că seria de concepte determinate care au rezultat în urma descrierii şi comparării multitudinii fenomenelor nu este afirmată ca unitate absolută (*PrIF,* I, p. 617). Şcolile apărute ulterior în filosofia greacă (stoicismul, epicureismul, neoacademismul şi scepticismul) au avut tendința de a suplini insuficiența pe care Hegel o descoperă în filosofia lui Aristotel. Dar acestea nu izbutesc, pe planul logicii, decât să-i accentueze caracterul de „îndreptar de gândire justă" (*PrIF,* I, p. 612) pe care, ca „logică a finitului" (*PrIF,* I, p. 614) – având la bază identitatea intelectului şi cerința noncontradicției – ea oricum îl avea din momentul elaborării. Utilitatea indiscutabilă a acestei logici a intelectului pentru numeroase ştiințe care nu cunosc decât forme ale gândirii finite nu se transferă automat filosofiei. Manualele care prezintă logica aristotelică ca şi cum „ar expune (…) legi cu ajutorul cărora ajungem la înțelegerea lucrurilor, însă datorită (…) unor mişcări care *n-ar fi mişcarea lucrurilor înseşi*" (*PrIF,* I, p. 612, subl. ns.) conservă o neînțelegere atât a rolului logicii, cât şi a filosofiei. „Mişcarea lucrurilor înseşi" pe care am subliniat-o, nu lipseşte însă cu totul la Aristotel, deşi continuatorii săi au ignorat-o.

Meritul său e în egală măsură limita continuatorilor săi. Căci Aristotel a reuşit să *recunoască* acele forme pe care urmaşii le-au *organizat* în manuale. Deci temeiul pentru care Aristotel primeşte elogiul lui Hegel este continuarea exercițiului dialectic prin metafizica sa. Dintre toate tratatele care compun *Organon*-ul, Hegel se opreşte pe larg numai asupra *Categoriilor.* „Această scriere poate fi considerată ca o ontologie, aparținând metafizicii" (*PrIF,* I, p. 605).

Propunerea de a interpreta ontologic *Categoriile* lui Aristotel nu este acceptată unanim. Interpretarea *semantică* vede în teoria aristotelică a categoriilor „prima formă a teoriei moderne a categoriilor semantice"[90]. Drept consecință, sistemul

[90] Sorin Vieru, *Începuturi de semantică logică la comentatorii antici ai Categoriilor,* în „Probleme de logică", vol. IV, Edit. Academiei, Bucureşti, 1972, p. 114.

aristotelic al categoriilor părăseşte tradiția din care fac parte Platon, Kant şi Hegel, apărând în lumina nouă a raportării tipurilor generale de semnificații la clase generale de „lucruri" semnificate[91]. Cu toate acestea, temerea de „modernizare forțată" înclină spre contestarea oportunității includerii *Categoriilor* între scrierile din *Organon* – recunoscând apartenența micii scrieri la metafizică – de unde a exercitat o influență nu în întregime „bună" asupra logicii[92]. Neclaritatea textelor lui Aristotel ar fi putut fi înlăturată dacă acesta ar fi dispus de „ghilimele şi invenția liberă a numelor abstracte"[93].

Pentru Hegel, caracteristica scrierii lui Aristotel de a alterna formulările „despre lucruri cu formulările despre cuvinte şi formulările despre gânduri"[94] nu este în măsură să producă nedumeriri. Aceasta, deoarece „logica lui Aristotel este conştiința *activității* abstracte a intelectului pur" (*PrIF,* I, p. 605, subl. ns), activitate care nu este străină de mişcarea lucrurilor însele pomenită mai sus. Un amestec al planurilor e oarecum firesc.

Categoriile exprimă „modul cel mai general de a fi al lucrurilor: κατηγορίαι τοῦ ὄντος"[95]. Nu este lipsit de interes pentru înțelegerea modului în care categoriile îşi îndeplinesc funcția apelul la teoria aristotelică a limbajului.

Aristotel defineşte limbajul ca simbol (σύμβολον) al stărilor sufletului (παθήματα τῆς ψυχῆς – *De Int.* 1, 16a 3). Acestea din urmă introduc între cuvinte şi lucruri „realitatea unei legături, dar şi a unei distanțe"[96]. A vedea în cuvânt un simplu *semn*, un raport precis, înseamnă a simplifica

[91] *Ibidem,* p. 113.
[92] W. Kneale, M. Kneale, *Dezvoltarea logicii,* vol. 1, trad. de C. Popa, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1974, p. 34.
[93] *Ibidem,* p. 36.
[94] S. Vieru, *op. cit.,* p. 115.
[95] A. Dumitriu, *Istoria logicii,* ed. a III-a, revăzută şi adăugită, vol. I, Edit. Tehnică, Bucureşti, 1993, p. 195.
[96] Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel,* trad. de Daniela Gheorghe, Edit. Teora, Bucureşti, 1998, p. 98.

raportul dintre cuvânt şi lucru. În realitate, cuvântul este şi constituent al gândului, nemaiputând să fie şi semn al acestuia, căci un semn este ceva deosebit de ceea ce semnifică (d. ex. fumul este un semn al focului). „Cuvântul şi gândul există împreună (*syn*). În această calitate, cuvântul este un *simbol* al gândului"[97]. Fără să înlocuiască lucrul, simbolul îl semnifică[98].

Asupra simbolului, spre deosebire de semn, care este fix, rigid, se poate interveni pentru a-l preciza. Semnul poate fi instituit în mod arbitrar, simbolul însă nu. Semnificația simbolului se precizează prin convenție (κατὰ συνθήκην), însă aceasta nu poate fi o instituire arbitrară, căci „rostirile sunt deopotrivă adevărate după cum sunt lucrurile" (*De Int.* 9, 19a, 33). Convenția nu poate să nu țină seama de starea de lucruri.

Aristotel părăseşte nu numai identitatea platonică dintre gândire şi vorbire, ci şi ideea că a porni de la reprezentare şi senzație înseamnă a atinge adevărul din întâmplare. Gândirea pleacă întotdeauna de la imagini (reprezentări), din care extrage ideile inteligibile[99]. Poziția sa reclamă teoria convenției. Căci limbajul, aşa cum apare aici, este eminamente *uman*[100] şi se adaptează eforturilor umane de a cunoaşte. Aristotel are capacitatea de a vedea pentru prima oară cunoaşterea umană ca un proces de dezvoltare şi de a critica temeinic erorile înaintaşilor. De pe noua poziție el propune o nouă semnificație a dialecticii.

Pentru Aristotel, înaintaşii săi au fost un fel de „artişti" ai dialecticii. Abia cu sine arta se transformă în teorie[101], respectiv în metoda prin care se poate raționa asupra unei probleme oarecare, pornind de la teze probabile (*Top.* I, 1, 100a, 18).

[97] Al. Surdu, *Despre înțelesul şi semnificația cuvintelor,* în „Probleme de logică", vol. IV, Edit. Academiei, Bucureşti, 1972, p. 142.
[98] P. Aubenque, *op. cit.*
[99] A. Dumitriu, *op. cit.,* p. 190.
[100] P. Aubenque, *op. cit.,* p. 103.
[101] *Ibidem,* p. 203.

În această nouă înfățișare, dialectica se va perpetua până în opera lui Kant.

Hegel nu va accepta această formă a dialecticii. Nu este vorba despre o respingere *de plano*, ci de restaurarea formei autentice a dialecticii. „Oricât de mare ar fi probabilitatea, față de adevăr ea este nimic" (*FS*, p. 151). Această componentă va fi exclusă din corpul dialecticii.

Viziunea aristotelică a limbajului ca simbol este păstrată de Hegel. El dezvoltă consecințele acestei teorii: „În tot ceea ce devine pentru om ceva interior, reprezentare în general (…) a pătruns vorbirea omului; iar tot ceea ce el transformă în vorbire şi exteriorizează prin ea conține, în formă mai învăluită, mai impură ori elaborată, o categorie" (*ŞtL*, p. 14). Exteriorizarea prin vorbire a reprezentărilor este aşadar adaptarea cuvântului la gând, o convenție, categoria exprimată. Convenția constă aici în *legarea a două entități eterogene* care exprimă starea interioară a celui ce vorbeşte. De aceea Hegel nu ezită să folosească adjectivul „natural" pentru un asemenea raport, ceea ce va fi exprimat preexistând exprimării.

Însă categoria, elementul gândit, poate fi utilizată şi altfel, „doar afirmată ca predicat despre o altă existență, şi nu recunoscută ca viață imanentă a acestei existențe" (*FS*, p. 38). Avem aici un alt tip de convenție, în care reprezentarea (viața imanentă) este înlăturată, iar categoria e luată numai în sens formal, pe baza definiției, care înlătură din ea neesențialul (*Top.*, I, 4, 101b). În acest tip de convenție sunt legate două *entități de acelaşi fel*, noțiuni. Ele nu mai au nimic în comun cu „mişcarea lucrurilor însele", ci sunt scheme care urmează a fi suprapuse lucrurilor. Constituirea de teze şi combaterea prin contrariile lor este indiferentă față de orice, cu excepția principiilor logicii formale. Probabilitatea în această formă de dialectică constă în coincidența aproximativă față de viața imanentă, de lumea reprezentărilor noastre, față de care dialecticianul de acest tip nu manifestă interes.

Hegel cunoştea contribuțiile logicienilor de după Aristotel. Astfel, stoicilor li se recunoaşte meritul de a fi elaborat logica *formală* (*PrIF,* II, p. 26). Pentru ei însă, „nu mai este, ca la Aristotel, nedecis dacă formele intelectului nu sunt în acelaşi timp esențialitățile lucrurilor, ci formele gândirii sunt puse ca atare, pentru ele însele". Gândirea poate să-şi însuşească orice conținut[102], dar tocmai din acest motiv între conținuturile însuşite apar opoziții, ivindu-se şi problema conținutului propriu al gândirii, cu alte cuvinte nevoia de a reconcilia activitatea intelectului şi obiectul. La stoici însă gândirea este inactivă, ca şi formele ei, care apar ca *legi ale gândirii* (λεκτά), determinații fixe. Spre deosebire de interpretarea modernă logico-matematică, care prețuieşte uneori excesiv contribuțiile stoicilor[103], Hegel nu dezvoltă o reconstituire a acestor λεκτά. Ele sunt doar „binecunoscute forme de *silogism*" (*PrIF,* II, p. 27). Teoriei stoice a *propozițiilor* îi este contestată de către Hegel valoarea pentru ştiința logicii. Ea este un amestec de logică, gramatică şi retorică (*PrIF,* II, p. 27).

Față de legile gândirii văzute ca determinații fixe, Hegel este foarte critic (*FS,* p. 177-178). Atitudinea lui față de logica stoică nu se datorează aşadar unei neînțelegeri a acesteia, ci viziunii proprii, conform căreia legile gândirii sunt mai degrabă momente decât legi. Din punct de vedere speculativ, a afirma identitatea cu sine a obiectului nu înseamnă a afirma o lege a cunoaşterii, ci un moment al întregului mişcării care gândeşte. Adevărul aparține numai acestui întreg.

Dialectica este exprimarea gândirii conceptuale. Dialectica are însă multe forme, chiar şi stoicii considerând-o necesară în dobândirea înțelepciunii (*PrIF,* II, p. 27). Hegel

---

[102] Această capacitate, pe care tradiția o va explicita (de exemplu Kant prin opoziția dat/gândit), nu este prea clară la stoici, pe care îi încurcă raportul dintre corporalitatea vorbirii (*vox*) şi necorporalitatea gândirii (cf. *PrIF,* II, p. 26). Oricum, ei abandonează ideea aristotelică a cuvântului ca simbol. Scepticismul a exploatat slăbiciunea concepției stoice.

[103] Cf. A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 269: ar trebui „după opinia lui Łukasiewicz, să citim logica stoică numai prin ideile logicii simbolice".

selectează acea formă care porneşte de la Heraclit, trece prin Socrate, Platon şi Aristotel, păstrându-şi caracteristica fundamentală: exprimarea mişcării lucrurilor. Numai întrucât cuvântul este simbol, nu semn al lucrurilor, putem avea de-a face cu dialectica în sensul ei autentic. Vorbirea exprimă în acest mod categoriile, esența lucrului, care nu are de-a face cu pretinse legi ale gândirii, simple fixări arbitrare ale semnificației cuvintelor.

Dialectica este, de asemenea, proprie filosofiei. Faptul că ea nu poate fi împrumutată altor forme de cunoaştere şi că filosofia nu poate împrumuta de la ele instrumente specifice se datorează faptului că fiecare dispune de propriul domeniu, pe care trebuie să-l cultive în conformitate cu propria-i metodă.

2. Interpretarea textelor semnificative din opera hegeliană privind raportul dintre limbajul natural şi gândirea speculativă

Reconstituirea, din punct de vedere istoric, a semnificației dialecticii la Hegel nu dă decât sugestia complexității problemelor pe care le implică. Hegel nu a consacrat o lucrare aparte dialecticii pentru că nu credea în existența unui *organon* al filosofiei, iar desprinderea procedeelor din context şi studiul lor separat era tocmai ceea ce dorea să înlăture. Nu a ocolit însă discutarea raportului gând-cuvânt-lucru ori de câte ori contextul o cerea. Avem de-a face cu numeroase reveniri şi precizări de mare importanță asupra acestuia. Nu au fost niciodată adunate la un loc pentru a putea fi analizate ca un întreg. Unele dintre constatările hegeliene nu pot fi extinse dincolo de context (ceea ce s-a întâmplat din păcate în unele abordări ale filosofiei lui Hegel), fiind valabile

numai cu privire la anumite aspecte locale ale expunerii, în timp ce altele au semnificație generală. Vom vedea că Hegel ajunge chiar la o teorie a limbajului, care se sprijină pe aceste constatări numai aparent disparate. Până la ea, trebuie să parcurgem şi această etapă intermediară de analiză a textelor, ținând cont de structura celor trei opere principale ale filosofului, pe căreia am analizat-o în primul capitol al acestei lucrări.

Mai întâi ne vom opri (cap. II, a) asupra locurilor relevante din *Fenomenologia spiritului.* Evoluția conştiinței, surprinsă de Hegel aici, se petrece simultan cu evoluția limbajului, prin care conştiința redă rezultatele activității sale. În expunerea fenomenologică nu contează numai evidențierea structurilor conştiinței, ci şi a manierei în care aceasta le poate sesiza şi exprima. De aceasta depinde modul în care conştiința se înțelege pe sine, dar şi modul în care noi avem acces la experiența în care ea este angajată. O simplă descriere din exterior a diferitelor configurații ale conştiinței nu poate surprinde legăturile dintre ele. Trebuie ca, în fiecare moment al evoluției sale, conştiinței să i se dea cuvântul, pentru a putea să-şi formuleze punctul de vedere. *Modalitățile în care diferitele configurații ale conştiinței îşi exprimă propriul punct de vedere cu privire la raportarea față de obiect şi față de ele însele țin de logica naturală.* Ele sunt rând pe rând infirmate, dar se face simțită nevoia de a consemna ceea ce, în fond, sunt doar eşecuri. Conştiința învață din propriile sale erori. Ele îi furnizează conştiinței experiența de care la început era lipsită. Pentru momentele certitudinii sensibile şi percepției, însăşi determinarea precisă a funcțiilor limbajului natural reprezintă o problemă spinoasă. Gândirea pură şi reprezentarea, încă nediferențiate, nu-şi urmează fiecare drumul său. Însă, o dată cu momentul intelectului, are loc o cotitură, pe care Hegel o semnalează analizând conceptul de explicare. Prin explicare, intelectul fixează raportul dintre gândire şi limbaj, formulând principii şi legi, pe care le utilizează drept criterii ale adevărului. Astfel, devine posibilă apariția logicii

formale, care stă apoi la baza atitudinilor conştiinței de sine (stoicism, scepticism, conştiință nefericită). O distincție riguroasă între logica naturală (a certitudinii sensibile şi percepției) şi cea formală (a momentelor ulterioare intelectului) nu este totuşi posibilă decât atunci când îşi spune cuvântul gândirea rațională. Aceasta îndeplineşte o dublă funcție: evidențiază limitele gândirii formale, care operează cu criterii ale adevărului (explicarea), dar în acelaşi timp stabileşte o analogie între modalitatea în care certitudinea sensibilă se raportează la obiect şi propria modalitate de a se raporta la categorii. Intelectul furnizează gândirii categoriile, dar acestea nu vor fi preluate de rațiune aşa cum i le prezintă intelectul. Rațiunea va reface, pe propriul plan, întreaga experiență a conştiinței şi conştiinței de sine.

Punctul culminant al *Fenomenologiei spiritului* este atins în capitolul final, dedicat cunoaşterii absolute. Hegel nu dă aici decât o descriere a ceea ce trebuie să fie cunoaşterea absolută. În schimb, punctul de vedere al cunoaşterii absolute este exprimat complet, din perspectiva logicii speculative, de *Ştiința logicii*. Problema asupra căreia ne vom concentra atenția (cap. II, b), odată ce modificările conştiinței au fost surprinse, va fi următoarea: logica naturală, cea formală şi cea speculativă utilizează, fiecare în parte, resursele limbajului natural pentru a exprima tipuri diferite de gândire. Există deci posibilitatea ca, între logica formală şi cea speculativă, să apară suprapuneri. Pentru recunoaşterea cu precizie a diferitelor tipuri de gândire şi preîntâmpinarea suprapunerilor dintre ele este necesară identificarea scopurilor pentru care s-a constituit logica formală şi, respectiv, cea speculativă. În cazul logicii formale, scopul a fost, aşa cum arată *Fenomenologia spiritului,* eliminarea componentelor pe care gândirea le datora certitudinii sensibile şi percepției, în vederea impunerii gândirii drept criteriu unic al adevărului. În cazul logicii speculative, se porneşte de la premisa că o izolare rigidă a gândirii în propriile limite este imposibilă, iar gândirea trebuie să îşi poată preciza structura ca rezultat al dezvoltării

fenomenologice. De aceea, denumirile tradiționale date formelor logice vor fi păstrate de Hegel, fiindcă ele au jucat un rol esențial în configurarea conştiinței, dar semnificațiile lor vor suferi profunde transformări. Logica formală a determinat formele gândirii (noțiunea, judecata, silogismul), privindu-le apoi drept obiecte ale acesteia, capabile de a fi studiate independent, tocmai datorită faptului că, neavând acces la procesul de constituire a conştiinței, a considerat gândirea ca separată de sensibilitate, voință etc. În interpretare speculativă, formele gândirii sunt de fapt procese, nu pot fi menținute în afara domeniului reprezentării, în care funcționează continuu. Scopul logicii speculative este de a recupera această trăsătură a formelor gândirii.

Formele gândirii abordate din punct de vedere speculativ nu sunt altceva decât *sistemul ştiințelor filosofice.* Conceptul, judecata şi silogismul clasice, supuse transformării în *Ştiința logicii,* apar în *Enciclopedia ştiințelor filosofice* ca *structură a gândirii realizate, nu ca ansamblu de instrumente utilizate în scopul cunoaşterii*. Toate disciplinele filosofice reprezintă scheme logico-speculative. Noi ne vom opri mai jos (cap. II, c) asupra unor probleme ținând de Psihologie, disciplină sistematică făcând parte din *Filosofia spiritului,* în care, după Hegel, trebuie examinat modul în care limbajul natural poate fi purtătorul unor semnificații speculative. Faptul că limbajul este tratat în secțiunea privitoare la psihologie (adică, după Hegel, într-o secțiune care ține de *spirit*) al sistemului filosofic şi nu în *Logica* sistemului (Logica mică) este în sine elocvent şi subliniază faptul că abordarea nu este una formală. Teoriile tradiționale asupra limbajului (aristotelică şi leibniziană), analizate de Hegel pe larg în *Filosofia spiritului*, au fost elaborate ținându-se cont numai de formele logice tradiționale, adică de un tip de gândire care corespunde unui anumit moment al dezvoltării conştiinței, momentul intelectului. Or, gândirea şi limbajul au interacționat şi înainte de acest moment, cu toate că teoriile tradiționale nu pot să se refere din principiu la acest fapt. În principal, teoriilor tradiționale

le lipseşte o interpretare adecvată a modului în care trebuie văzută utilizarea numelui de către gândire. Numele este rezultatul unor operații ale gândirii pe care o teorie a limbajului ce porneşte de la o logică formală nu le poate recupera. Aceste operații ale gândirii sunt identificabile, cum am văzut, în preocupările primilor filosofi greci privind raportul dintre gânduri şi lucruri, precum şi în discuțiile lui Socrate cu interlocutorii săi în dialogul *Cratylos.* Aşadar, o interpretare speculativă a raportului dintre limbaj şi gândire se va întoarce către o epocă în care logica aristotelică încă nu se născuse. Pentru logica speculativă trebuie reținut de acolo mai ales faptul că nu întâlnim separația strictă între subiect şi obiect, tipică logicii formale a intelectului. Ceea ce a fost pentru primii filosofi greci un punct de plecare, va fi pentru Hegel un rezultat.

Cu acestea, să trecem acum la prezentarea textelor hegeliene.

a. Limbajul natural şi raporturile lui cu gândirea în *Fenomenologia spiritului*

1. *Modificări ale raportului dintre limbajul natural şi gândirea naturală la nivelul conştiinței.* Prima referire la limbaj din *Fenomenologia spiritului* apare în capitolul privitor la certitudinea sensibilă, raportarea nemijlocită a Eului la obiect, şi este una dintre cele mai importante pentru tema noastră. În această ipostază nu se concepe, ci avem de-a face cu o pură *receptivitate,* descrisă în termenii: „individualul-singular cunoaşte purul Acesta, adică *singularul*" (*FS,* p. 64).

Certitudinea sensibilă este lipsită de capacitatea de a se autoexamina. Din acest motiv, pentru surprinderea structurii sale este necesară o intervenție din afară. Hegel foloseşte expresia *noi* pentru a denumi această instanță exterioară, care este *spiritul* (*FS,* p. 111). Necesitatea de a interveni din exterior pentru a desluşi structurile conştiinței nu încetează o dată cu dialectica certitudinii sensibile, ci după apariția rațiunii. Abia atunci conştiința este capabilă să dea seama de propriile condiții.

Certitudinea sensibilă este însă înzestrată cu capacitatea de a se exprima. Absența limbajului este o limită absolută a conştiinței. Chiar dacă, în virtutea circumstanțelor, omul nu se poate folosi de limbaj, el rămâne înzestrat cu capacitatea de a se exprima. O imposibilitate de principiu reduce omul la nivelul animalității[104].

Prin urmare, lipsa capacității de a reflecta este suplinită în acest caz de limbaj. Certitudinea sensibilă poate intra în *dialog* cu *noi* (spiritul), iar dialogul este orientat spre precizarea celor doi termeni de mai sus: individul-singular ca Eu şi obiectul-singular ca Acesta (Acesta are două forme, *Aici* şi *Acum,* dar neconectate prin *şi,* caz în care ieşim din certitudinea sensibilă şi ne plasăm direct la nivelul percepției). Eforturile eşuate ale certitudinii sensibile de a armoniza propriile afirmații cu stările de fapt ies neîntârziat la iveală. Hegel descrie activitatea lui *noi* în dialogul cu certitudinea sensibilă ca tentativă de *fixare* a adevărului afirmat de aceasta prin *transcriere* („un adevăr nu poate pierde nimic prin transcriere, şi tot atât de puțin prin faptul că-l păstrăm" – *FS*, p. 65). Afirmația (*Acum este noapte*) se păstrează prin transcriere, fără a-şi conserva adevărul. Singularul însă (*Acum*) se păstrează şi el, ca negativ al afirmației transcrise. De fapt, *Acum* este indiferent față de oricare afirmație, transcrisă sau nu, de orice singular pe care îl desemnează. De aceea, *Acum* funcționează ca *universal,* ca ceva ce stă pentru oricare singular.

Se petrece aici un fenomen extrem de revelator pentru natura limbajului. Deşi certitudinea sensibilă vizează singularul, ea exprimă invariabil universalul. Universalul însă este în mod necesar gândit, el nu *există* ca atare. Or, certitudinea sensibilă e pur *receptivă;* paradoxal, ea exprimă ceea ce, în principiu, nu poate gândi.

---

[104] Cf. Jean Hyppolite, *Logique et existence, Essai sur la logique de Hegel,* Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 12.

În calitate de Eu, există aparent posibilitatea de a evita, de către conştiința naturală, indistincția singularului pe care – deşi nu-l pot exprima – îl indic: *Eu văd* că acum este noapte. Însă, arată Hegel, „*când spun Eu, acest Eu singular*, spun în genere *toți Eu*" (*FS,* p. 67). Universalitatea revine tot atât de bine Eului ca şi obiectului desemnat prin *Acum* sau prin *Aici,* deşi se datorează mai mult absenței unui criteriu de izolare a lui.

Pentru a duce până la capăt experiența certitudinii sensibile ca relație nemijlocită între Eu şi obiect rămâne de acceptat o situație oarecum neobişnuită: „Trebuie să intrăm în acelaşi punct al spațiului şi timpului" (*FS,* p. 68) cu Eul singular, să contestăm aşadar universalitatea implicată de *toți Eu*. Avem de-a face cu un punct de vedere solipsist, în care Eul continuă totuşi să se exprime. Chiar şi în această situație extremă *Acum* rămâne un universal.

Dialectica certitudinii sensibile conduce la următoarea concluzie: „sensibilul Acesta, care este vizat, este *inaccesibil* vorbirii, care aparține conştiinței, adică la ce e în sine universal" (*FS,* p. 70). Au fost epuizate toate variantele posibile de a găsi o cale prin care certitudinea sensibilă să fie fixată sub forma expresiei. Numai existența câte unui cuvânt pentru fiecare Acesta (Aici + Acum) ar putea îndeplini cerința expresiei în certitudinea sensibilă, dar aşa ceva este, evident, absurd.

Ceea ce este însă important de reținut din acest moment poate fi formulat în termenii următori: chiar în absența gândirii (care este depozitara legitimă a universalului), limbajul continuă să semnifice. În caz contrar, orice acces la certitudinea sensibilă ar fi blocat şi, de asemenea, abandonarea de către conştiință a acestei forme de certitudine – o imposibilitate. „Neexprimabilul" este ceea ce rămâne numai vizat. Exprimarea răstoarnă însă vizarea, i se substituie, nu îi permite „*să ajungă la cuvânt*" (*FS,* p. 71).

Pornind de aici se poate degaja – din punct de vedere fenomenologic, adică surprinzând apariția evenimentului,

nu printr-o definiție – semnificația lui *Aufheben* (cf. *FS,* p. 72). Pentru percepție, dialectica certitudinii sensibile este suprimată. În acelaşi timp este conservat caracterul universal al lui Acesta, care apare acum ca *proprietate* a lucrului.

Percepția distinge între neesențialul vizării (suspendat în dialectica anterioară) şi esențialul proprietății. Vizarea trebuie să aibă loc, dar nu mai apare intenția ca ea să fie exprimată ca atare, ci prin intermediul proprietății. Nu mai este cazul, în *Fenomenologia spiritului,* să fie identificați istoric reprezentanții pozițiilor succesive ale conştiinței; totuşi, Hegel însuşi arată aici că înțelegerea percepătoare, care se străduieşte să surprindă proprietatea esențială a lucrului, este echivalentă cu „bunul simț comun" (*gesunde Menschenverstand*), „ceea ce este sădit în inima omului natural" (*PrIF,* II, p. 485), pe care empirismul secolului al XVIII-lea l-a cultivat cu precădere.

Limbajul bunului-simț comun utilizează proprietățile lucrului ca pe nişte universali conectați prin *Şi* (*FS,* p. 73). Indiferent față de universali, conectorul *Şi* este el însuşi universal, *mediul* proprietăților indiferente unele față de altele. Seria completă a conexiunilor este *unitatea care exclude,* negativă față de lanțul proprietăților conectate, pe care-l limitează.

Şi în cazul percepției este necesară o ajustare continuă a lanțului finit de proprietăți conectate, pentru a conserva identitatea cu sine a lucrului câştigată în percepție. Față de certitudinea sensibilă, percepția nu poate rămâne la simpla vizare. În schimb, acum conştiința se reîntoarce „în ea însăşi" pentru a verifica exactitatea lanțului de conexiuni, amestecându-se în sesizare şi modificând adevărul (*FS,* p. 76).

Intervenția conştiinței în sesizare constă în reprezentarea proprietăților ca *materii libere* (atomi). Ele nu pot fi sesizate ca atare, totuşi trebuie acceptate pentru a nu considera lucrul ca fiind alcătuit din proprietăți care îi revin numai lui. Lucrul este mai degrabă „o colecție de materii", „o simplă suprafață care le învăluie" (*FS,* p. 77).

Apare deci o dublă semnificație a lui *Şi*: a) conexiune de proprietăți *sesizate;* b) amestec de materii.

Între cele două semnificații ale lui *Şi* se naşte ceea ce Hegel numeşte o „logică a percepției" (*FS,* p. 80), care ar avea rolul să aplaneze opoziția lor. Preocuparea acestei „logici" este sesizarea proprietății esențiale în diversitatea materiilor neesențiale, însă necesare. Distincția operată de percepție între *Şi* al proprietăților şi *Şi* al materiilor „nu stă decât în cuvinte" (*nur noch in den Worte liegt*)(*FS,* p. 79), este pură sofistică.

În această „logică a percepției" intelectul şi-a făcut deja apariția, în calitate de intelect perceptiv. El se străduieşte să descopere criterii, adoptând diverse puncte de vedere, pentru a elimina din percepție neesențialul necesar al vizării. Dar dacă granițele dintre certitudinea sensibilă şi percepție nu sunt foarte precise, vom vedea că poziția intelectului este mult mai clară. Aici contactul dintre limbaj şi gândire este mult mai strâns. Nu vom urma însă întreaga dezvoltare dialectică a celui de-al treilea capitol al *Fenomenologiei spiritului*, ci ne vom opri doar asupra conceptului de explicare (*Erklären*).

Conştiința a asistat la geneza noțiunii de forță, apoi la „jocul forțelor", prin intermediul căruia dificultatea percepției de a reconcilia dubla serie de *Şi* este rezolvată. Reconcilierea are loc acum pe planul gândirii; Hegel vorbeşte despre un „termen mediu" (în loc de simplul „mediu" al proprietăților), ca şi despre „extremii" reconciliați în acesta, intelectul şi interiorul (lucrului) (*FS,* p. 89)[105].

La nivelul gândirii intervine acum explicarea. Rolul ei este de a exprima forța prin intermediul *legii* (modelul concret al legii este aici legea atracției universale a lui Newton). Procesul este descris de Hegel în termenii următori: „Se exprimă deci o lege; de această lege e deosebit universalul ei în sine, adică fundamentul, ca fiind *forța*" (*FS,* p. 96). În această etapă ne aflăm aparent la nivelul percepției, în care se deosebesc seriile diferite ale lui *Şi*: legea pe de o parte, fundamentul

[105] Cf. şi Dragoş Popescu, *Intelect şi forță în Fenomenologia spiritului,* în: „Revista de filosofie", tom XLVIII, nr. 5-6, 2001, p. 492.

ei de cealaltă. Însă, continuă Hegel: „… dar despre această deosebire se spune că nu este deosebire, dar că *fundamentul ei este în totul constituit ca şi legea*" (s.n.). Explicarea mută aşadar cea de-a doua serie a lui *Şi* întâlnită în percepție la nivelul gândirii, motiv pentru care, în realitate, nu explică nimic, mişcarea ei având loc în intelectul însuşi, nu în obiect. Cu toate acestea, explicația repetă legea ori de câte ori multiplicitatea fenomenului o cere, o „mişcare tautologică" prin care în gândire pătrunde trăsătura specifică a certitudinii sensibile şi percepției: „transformarea şi schimbarea" (*FS,* p. 97).

Despre coincidența legii şi forței, afirmată de explicare, Hegel spune acelaşi lucru ca şi despre coincidența seriei proprietăților cu cea a materiilor libere din cadrul percepției: necesitatea ei „stă doar în cuvinte" (*nur im Worte liegt*)(*FS,* p. 96). Acum nu mai este nevoie de un criteriu exterior, prin care să poată fi justificată coincidența, ea se găseşte deja în intelect.

Poziția descrisă de Hegel aici este cunoscută din *Critica rațiunii pure* (mai precis, din *Estetica transcendentală*). Fenomenul nu este pură aparență, ci apariție necesară a interiorului (*FS,* p. 89, 97). Numai că necesitatea pe care o conferă explicarea, *omonimia* legii şi forței, împiedică înțelegerea *faptului,* a forței văzute independent de intelect.

Explicarea are şi un sens generalizat, care porneşte de la imposibilitatea omonimiei între legea gândită şi forța exterioară gândirii. Ansamblul legilor nu este copia lumii percepute, ci aceasta este şi ea tot gândită, inversul celei dintâi, „este ea însăşi opusa ei, într-o unitate" (*FS,* p. 100). Acest sens al explicării pune în evidență valoarea ei autentică. Conştiința resimte o profundă satisfacție în explicare, şi aceasta nu pentru că prin ea leagă legile de forțe, ci fiindcă prin explicare conştiința se găseşte „într-un nemijlocit monolog cu ea însăşi, nu se savurează decât pe sine, părând în aceasta că face altceva, însă ea nu se ocupă în fapt decât cu ea însăşi" (*FS,* p. 103). Dacă aceste rânduri ar fi fost aşezate înaintea dialecticii certitudinii sensibile, ar fi părut cel puțin ciudate.

La sfârşitul dialecticii intelectului ele par fireşti, sunt consecința dezvoltărilor anterioare. Într-adevăr, pornind de la certitudinea nemijlocită, conştiința descoperă inconsistența propriilor opinii, iar căutarea ei neîntreruptă nu este însoțită de un instrument gata elaborat. „Monologul" conştiinței (care a apărut mai întâi ca *dialog,* deoarece lipsea atunci chiar şi capacitatea conştiinței de a reflecta) este un instrument de care conştiința învață treptat să se folosească. Ajunsă la intelect, conştiința descoperă că între cuvânt şi gând se poate stabili o relație indiferentă față de obiectul exterior. Din acest moment logica naturală începe să lase locul logicii formale. Hegel nu se ocupă de acest proces aici, ci abia după ce vor fi dezvoltate şi consecințele practice ale etapei naturale a conştiinței.

„Monologul" conştiinței revelă şi semnificația autentică a *infinității*. Aceasta nu este defel o extensie nedefinită spațio-temporală. Dezvoltarea conceptului infinității nu ține de *Fenomenologia spiritului* (*FS,* p. 103), dar căpătăm aici măcar *reprezentarea* acestuia. Ceea ce e demn de reținut pentru expunerea noastră în privința infinității, ca şi operația sa de delimitare în privința noțiunii de configurație (*Gestalt*) a conştiinței. O nouă configurație a conştiinței „nu-şi recunoaşte esența în cele precedente, dar le priveşte ca pe cu totul altceva" (*FS,* p. 103). Vom avea ocazia să vedem cât de importantă este această observație hegeliană în delimitarea logicii naturale de ştiința logicii (cf. *infra,* cap. III, 1).

2. *Raportul dintre limbajul natural şi gândirea formală la nivelul conştiinței de sine* (*Selbstbewusstseyn*). Conştiința de sine este o nouă configurație a conştiinței. Ea a exercitat o atracție mult mai mare asupra descendenței hegeliene (în special marxiste) decât cealaltă, datorită unor împrejurări care nu pot face obiectul unei analize în acest loc. Trebuie să facem însă precizarea că, deşi *de facto* noua configurație o priveşte pe cea anterioară ca pe ceva străin, din punct de vedere fenomenologic continuitatea trebuie păstrată. *Noi* (spiritul) ştim că înstrăinarea conştiinței față de forma ei anterioară este o

trăsătură valabilă numai pentru ea. Am întâlnit în manuscrisele de tinerețe ale lui Hegel conceptul de pozitivitate (cf. *supra,* p. 28-29). El descria un fapt similar în ceea ce priveşte religia, care include o componentă practică ireductibilă.

Dialectica conştiinței de sine evoluează în domeniul practic. Acum, în prim planul interesului se găseşte libertatea, nu cunoaşterea. Totuşi, evenimentele de aici nu pot fi lăsate deoparte fără riscul de a ajunge la o concepție deformată asupra rațiunii. În această configurație Hegel face referiri repetate asupra limbajului, asupra cărora ne vom concentra atenția în continuare, fără să reproducem mersul general al expunerii.

Prima realizare a conceptului libertății, adică prima conştientizare a stării de libertate (a obținerii libertății) este, după Hegel, *stoicismul.* El vede conştiința ca pe o „esență gânditoare" (*FS,* p. 121). Acțiunea conştiinței stoice este de „*a se retrage constant în esențialitatea simplă a gândului*" (*FS,* p. 122, subl. aut.). Libertatea stoică este gândul pur care, lipsit de conținut, rămâne *formă* pură. Am văzut în secțiunea precedentă a acestui capitol că logica stoică, prima care capătă atributul de *formală,* se dezinteresează de conținuturile noțiunilor. Libertatea stoică are aceeaşi trăsătură; este o libertate *formală*. Ca atare, limbajul moralei stoice are aspectul maximelor morale; „cuvintele generale de adevăr şi bine, de înțelepciune şi virtute la care stoicismul este nevoit să rămână sunt deci, desigur, în genere înălțătoare, dar deoarece ele nu pot ajunge de fapt la nici o răspândire a conținutului, ele devin în curând plictisitoare" (*FS,* p. 123).

Mult mai importantă este, şi din punctul de vedere al limbajului conştiinței de sine, experiența *scepticismului.* Aici este pusă în evidență „*mişcarea dialectică*, care e certitudinea sensibilă, percepția şi intelectul, ca şi neesențialitatea a ceea ce trece drept *determinat* în raportul stăpânire-servitute şi pentru gândirea abstractă însăşi" (*FS,* p. 124). Scepticismul sintetizează toate momentele anterioare. Pe bună dreptate, toate momentele anterioare apar ca o succesiune de eşecuri:

a vizării lui *Aici* şi *Acum,* a reunificării proprietăților şi materiilor, a explicării forței prin lege, a împlinirii libertății doar gândite prin acțiune. Conştiința sceptică *afirmă* că acestea sunt eşecuri, adică le *neagă* pe toate. E pentru prima oară când conştiința operează ea însăşi asupra propriilor conținuturi, nu le reorganizează ca urmare a unei intervenții exterioare.

Totuşi, conştiința sceptică nu poate ține sub control această „*neliniște dialectică absolută*" (*FS,* p. 125), care alunecă rapid în confuzii. Conştiința sceptică exprimă dispariția conținuturilor sale dar, spune Hegel, „*exprimarea există*" (*FS,* p. 125, subl. aut.). Între acțiunea conştiinței sceptice şi enunțurile sale persistă o contradicție pe care, în loc s-o accepte, o neagă. Astfel, conştiința sceptică îşi dezvăluie propria inconsecvență. Discordanța scepticismului este între *acțiune* şi *enunț,* nu între *cunoaştere* şi *enunț,* şi acesta e motivul pentru care el apare sub titlul conştiinței de sine. Din punct de vedere teoretic, scepticismul nu poate fi respins: „din nimicnicie nimeni nu poate fi alungat afară" (*PrIF,* II, p. 89); conştiința sceptică consecventă se autosuspendă.

Nu scepticismul ajunge însă la autosuspendare. Opoziția dintre acțiunea sceptică şi enunțul asupra ei se poate dezvolta la nesfârşit. Tensiunea opoziției, constatarea dedublării conştiinței sceptice este a *conştiinței nefericite.* Ea este o configurație tăcută. Consecventă față de rezultatul dialecticii negative absolute a scepticismului, conştiința nefericită abandonează gândirea, substituindu-i evlavia (*Andacht* – termen sugestiv pentru Hegel, care arată că este vorba aici despre o trecere *pe lângă* gândire, orientare către [*an*] ea, dar fără a o atinge). Această configurație a fost valorificată mai târziu de către Kierkegaard, care îi surprinde puternica expresivitate în scrierea *Frygt og bæven* (partea privind tăcerea patriarhului Avraam în decursul sacrificiului fiului său). Dar şi Hegel îi dă o descrire corectă: „este melodia lipsită de formă a sunetului clopotelor (…) o gândire *muzicală* care nu ajunge la concept" (*FS,* p. 130, subl. ns.). Tăcerea conştiinței nefericite

ascunde o profundă viață emoțională, absentă din stoicism şi scepticism. Cum obiectul acestei configurații este transcendentul, Dumnezeu, conştiința nefericită stabileşte un raport afectiv cu acesta. Inaccesibil gândirii, transcendentul este, totuşi, simțit; conştiința nefericită întreține un raport neîncetat cu transcendentul.

Interesul rațiunii față de transcendent se înrădăcinează în această relație afectivă a conştiinței față de el, o relație subliniată de Hegel încă din anii tinereții (cf. *supra,* cap. I. 2). La prima vedere, enunțul idealist Eu=Eu este o pură formulă „rațională". În realitate, idealismul (kantian şi, mai ales, fichtean) ascunde în acest enunț o componentă afectivă pe care nu o sesizează. Limbajul rațional este mult mai complicat decât lasă el însuşi să se vadă prin simpla opunere a unor teze contrarii. Hegel vorbeşte despre un „instinct al rațiunii" care o conduce cu mult mai bine decât „*conceptul abstract* al rațiunii" (*FS,* p. 144), fabricat de idealism. Această componentă prerațională din rațiune semnalează prezența logicii naturale. Modalitatea de a o surprinde va fi aceeaşi: analiza referințelor hegeliene asupra funcționării limbajului.

3. *Limbajul natural şi gândirea categorială în configurația conştiinței ca rațiune.* Rațiunea este definită în *Fenomenologia spiritului* ca „certitudinea conştiinței de a fi orice realitate" (*FS,* p. 140). Ca şi certitudinea sensibilă, cea rațională este mai întâi *nemijlocită.* Traiectoria nu diferă în cele două tipuri de certitudine, însă structura dialectică s-a schimbat. Certitudinea sensibilă purta asupra singularului, în vreme ce în certitudinea rațională întâlnim *categoria* (*FS,* p. 142). Realitatea rațională este o realitate *categorială*.

Reîntorcându-ne o clipă la teoria aristotelică a limbajului-simbol, putem face acum câteva precizări în legătură cu entitățile puse în legătură prin adaptarea reprezentărilor la gând, conform viziunii lui Hegel. Această adaptare are loc pe fondul experienței acumulate de conştiință în configurațiile anterioare rațiunii sub forma reprezentării. Deşi depozitează această experiență, conştiința nu poate *dispune* de ea.

O resimte numai ca fiind a sa, cum se întâmplă cu oricare reprezentare. Categoriile îi apar ca obiecte proprii rațiunii, când în realitate sunt produse ale dialecticii anterioare. Gândirea se foloseşte de ele ca de simboluri, elemente care depăşesc granițele gândirii, fiind totodată „mod de a fi al lucrurilor". Dar fără dialectica anterioară nu poate arăta *de ce* categoriile au acest statut. Certitudinea rațională este mai întâi un „cuvânt gol, abstract" (*FS,* p. 143), o constatare, asigurare (*Versicherung*), care subsumează continuu o esență opusă categoriei pentru a se păstra ca certitudine. Observația îi confirmă continuu rațiunii prezența sensibilă a categoriei, activitate care, la drept vorbind, este mai mult o supra-asigurare din moment ce categoriile sunt şi mod de a fi al lucrurilor. În observație sunt identificate *genuri, specii*, nu individuali, ceea ce înseamnă că, de fapt, categoria se identifică prin observație pe sine. În cazul percepției, atât proprietățile, cât şi materiile îşi evidențiau neesențialul; în observație totul este esențial, ceea ce constituie, simultan, o limită a ei şi apariția conceptului (*Begriff*) în sensul lui propriu hegelian. Prin el, planul fenomenologic fuzionează cu cel al ştiinței logicii.

Sistemul pe care rațiunea observatoare îl construieşte prin identificarea caracterelor distinctive ale speciilor „trebuie să fie sistemul naturii înseşi" (*FS,* p. 148). Dar realizarea lui se datorează tot instinctului (*Instinkt*); numai ştiința logicii poate să-i dovedească necesitatea. În absența acesteia, genul este „numai reprezentat printr-un reprezentant" (*FS,* p. 174), ceea ce înseamnă că simpla observație oferă „urme ale necesității", „începuturi de legi".

Genul şi specia sunt pentru rațiune corespondentul real-sensibil al categoriei. *Existența* lor garantează că rațiunea este certitudinea de a fi orice realitate. De această garanție ştiința logicii se poate lipsi, cu atât mai mult cu cât prețul ei este neaşteptat de mare: ideilor li se va contesta adevărul în şi pentru sine deoarece n-ar avea dimensiune *empirică* (*ŞtL.* p. 583).

Separația artificială dintre categoria *gândită* şi genul (specia) *real* se impune în mod absolut în idealismul transcendental

al lui Kant. *Logica* idealismului transcendental preia categoriile receptate empiric ca pe nişte „concepte fundamentale". Ceea ce Hegel numeşte „logica subiectivă" (logica clasico-tradițională) operează diviziuni şi clasificări (caută *genuri* şi *specii*) nu numai la nivelul „real", ci şi pe planul gândirii: „conceptele sunt clasificate îndeosebi după *claritatea* lor (…) acest punct de vedere şi deosebirile ce se leagă de el sunt luate din determinații *psihologice* şi nu *logice*" (*ŞtL,* p. 611; cf. şi *ŞtL,* p. 37). Aceste constatări din *Știința logicii* îşi au corespondentul lor în *Fenomenologia spiritului. Legile gândirii* (principiile logicii clasice) sunt găsite de observație[106]. Cu ajutorul lor, rațiunea observatoare operează apoi diviziuni şi clasificări ale conceptelor (*FS,* p. 177). Filosofia speculativă va evidenția caracterul fluctuant al operațiilor cu principiile logicii – incapacitatea lor de a fi criterii ale adevărului – condițiile necesare pentru trecerea la ea fiind întrunite de pe acum.

Expunerea fenomenologică mai descoperă însă o ultimă formă a logicii naturale, pornind de la fixarea legilor logice ca legi *psihologice*. De data aceasta avem de-a face cu o formă a cărei superfluitate sare, ca să spunem aşa, în ochi, se revelă rapid drept pseudoştiință. Observarea – în faptele, limbajul, opera etc. indivizilor umani – a exteriorizărilor unor facultăți, înclinații, clasificate cu ajutorul „legilor gândirii", nu poate stabili conexiuni cauzale, dar produce semnificație. Este important să urmărim cum se întâmplă acest lucru, deoarece Hegel are ocazia aici să se ocupe de noțiunea de *semn.* Mai întâi este eliminată confuzia dintre semn şi simptom. Semnul acoperă o relație cauzală precisă, simptomul nu evidențiază cauza (*FS,* p. 197). Pe de altă parte, precizia semnului limitează relația dintre presupusa cauză şi efectul ei, astfel încât observația nu este niciodată satisfăcută de identificarea semnului, care exprimă când *prea mult,* când *prea*

---

[106] Cf. şi D. Popescu, *Despre interpretarea hegeliană a relației gândire-limbaj,* în: „Analele Universității *Spiru Haret*" seria *Studii de filosofie,* nr. 6, 2004, p. 72.

puțin (*FS,* p. 183). Pasivitatea pe care semnul o reclamă de la ceea ce semnifică (*FS,* p. 184) este o cerință care nu poate fi îndeplinită decât forțat, pentru a evita consecința imediată: „un semn care e indiferent față de ceea ce este semnificat (…) nu semnifică într-adevăr nimic" (*FS,* p. 187).

Contextul acestei succinte teorii a semnului constă în analiza unor pseudoştiințe, fiziognomia şi frenologia. Ele n-au fost niciodată luate prea în serios. Dar importanța dezvoltării hegeliene în acest punct depăşeşte contextul. Mesajul ei este că instituirea arbitrară a semnului produce totuşi semnificație, chiar dacă aceasta nu ține de ştiința propriu-zisă. Rămâne deschisă posibilitatea apariției unor noi pseudoştiințe, neprevăzute la acea vreme de contemporanii filosofului.

Cu aceasta, am încheiat trecerea în revistă a locurilor din *Fenomenologia spiritului* care interesează tema noastră. Referințele la limbaj şi la folosirea lui continuă până la capătul lucrării (cf. de ex. limbajul culturii pure, al etichetei, saloanelor literare etc. dinainte de Revoluția Franceză, imnurile şi oracolele religiei homerice) însă, după realizarea conştiinței de sine raționale nu mai poate fi vorba de o *logică naturală*. Deja „*limbajul universal*" (*FS,* p. 207, subl. aut.) al datinilor unui popor nu mai apare individului ca natura lucrului, ci ca spirit viu, care caută libertatea.

b. Limbaj natural şi gândire speculativă în *Ştiința logicii*

În *Ştiința logicii* referințele la funcționarea limbajului din perspectiva conştiinței încetează. Unica expresie pe care o regăsim de la un capăt la altul al vastei expuneri este cea a gândirii pure. Textul hegelian atinge aici culmea aridității. Vocabularul însuşi suferă o pronunțată restrângere, ceea ce accentuează sentimentul neputinței de a însoți cuvintele şi frazele hegeliene de reprezentări, proces familiar în cazul lecturii unui text obişnuit. Există un şir neîntrerupt de

reproşuri aduse aşa-zisei obscurități hegeliene, efortului de a gândi „abstract" pe care-l pretinde filosoful de la cititorii săi, care sunt constrânşi să se adapteze mobilității conceptului veritabil, propriu „intuiției vii a realității"[107], distinct însă de pseudoconceptele cu care operăm de obicei, simple generalizări ale reprezentării, pe care *Fenomenologia spiritului* le-a descoperit rând pe rând, disecându-le amănunțit.

Dar tocmai aceasta este trăsătura esențială a *Ştiinței logicii:* dispariția din ea a reprezentării, înlocuirea totală a reprezentării, cu tot cu caracterul său sensibil şi subiectiv, cu gândirea[108]. Ar fi impropriu să se recurgă la reprezentare pentru a expune mersul gândirii pure, cu atât mai mult cu cât rolul reprezentării a fost recunoscut ca atare, de fiecare dată când a fost cazul, în *Fenomenologia spiritului*.

Puține sunt cuvintele apte să folosească *descrierii* acestui mers. S-au emis păreri care contestă chiar posibilitatea transcrierii într-o altă limbă a terminologiei hegeliene[109], cu toate că Hegel însuşi arată că filosofia în genere nu ar avea nevoie de o terminologie specială. Mersul gândirii din *Ştiința logicii* trebuie urmat, nu descris, este traseul unei forme creatoare[110], nu o colecție de noțiuni create.

În *Ştiința logicii* se găsesc precizări privind utilizarea limbajului în modul speculativ, care este opus acum direct celui obişnuit. Ele apar de obicei atunci când Hegel este nevoit să distingă sensul pe care îl au *denumirile* formelor logicii tradiționale de cel speculativ. Ştiința logicii tratează determinațiile gândirii, „care impregnează în general spiritul nostru în mod instinctiv şi inconştient şi pătrund *chiar şi în limbă*" (*ŞtL,* p. 21, subl. ns.), însă determinațiile gândirii sunt momente

---

[107] Cf. D. D. Roşca, *Unele particularități în stilul de gândire al lui Hegel,* în *D.D. Roşca şi Hegel,* Studiu introductiv, traduceri, note şi îngrijirea ediției de Vasile Muscă, Edit. Viitorul românesc, f. a., p. 134.

[108] Cf. Eugène Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel,* Librairie Plon, Paris, 1968, p. 15-16.

[109] D. D. Roşca, *op. cit.,* p. 132.

[110] Cf. Al. Surdu, *Noțiunea clasică şi conceptul hegelian,* în: „Probleme de logică", vol. VII, Edit. Academiei, Bucureşti, 1977, p. 55.

ale *conceptului însuşi.* Numai acesta este „raţiunea a ceea ce există, e adevărul a ceea ce poartă numele de lucruri" (*ŞtL,* p. 21); concepția metafizicii prekantiene, care susținea coincidența dintre lucruri şi gândire, identitatea dintre determinațiile gândirii şi natura lucrurilor (*ŞtL,* p. 27) nu este total nejustificată din punct de vedere speculativ şi, am văzut, cu atât mai puțin din punct de vedere istoric. Ea a fost totuşi asociată, de Spinoza, Wolff etc., unui tip de logică care se mărginea să opereze cu elementul cantitativ (*ŞtL,* p. 34), tinzând să devină un calcul. O rămăşiță a acestui procedeu este asumată de către Hegel pentru ştiința logicii: „diviziunile şi titlurile cărților, secțiunile şi capitolele indicate în prezenta lucrare (…) au fost făcute cu scopul de a da o vedere de ansamblu preliminară, ele au deci, propriu-zis, numai valoare *istorică*" (*ŞtL,* p. 36-37). Cu alte cuvinte, dezvoltarea speculativă capătă prin împărțirea ei în concepte determinate (după calitate, cantitate etc.) numai nişte *repere* care ajută la regăsirea tradiției filosofice corespunzătoare acestora. Nu e mai puțin adevărat că a rupe dezvoltarea speculativă de tradiția filosofică, printr-o invenție terminologică radicală, ar transforma expunerea în ceva complet neinteligibil, iar vastele studii asupra istoriei filosofiei şi *Fenomenologia spiritului* în întreprinderi inutile. Hegel preferă să păstreze terminologia logică tradițională, modificând sensurile termenilor ori de câte ori o cere necesitatea dezvoltării speculative; el este *constrâns* de fapt să facă acest lucru pentru a nu compromite cu totul raporturile ştiinței logicii cu ştiințele filosofice subordonate (cf. *supra,* cap. I, 1).

Cheia înțelegerii modificărilor operate de el stă în explicațiile pe care le dă asupra conceptului. Raportările conceptului speculativ la sensurile „obişnuite" ale conceptului, pe care le vom analiza în continuare, au rolul de a da un substitut de *reprezentare*, de a ajuta, pe o cale negativă, surprinderea sensului autentic al conceptului. Gândirea şi reprezentarea sunt opuse acum; e de aşteptat ca eliminând-o pe ultima, să rămânem la cea dintâi. Eliminarea nu este o simplă mecanică

conceptuală, ci se face pe fondul asimilării materialului istorico-filosofic şi fenomenologic.

Iată de ce Hegel vorbeşte despre „*natura conceptului*" (*ŞtL,* p. 573) şi despre imposibilitatea de a o arăta în mod nemijlocit. Geneza conceptului este dezvoltată din punctul de vedere al ştiinței logicii în *Logica obiectivă,* iar din punct de vedere al conştiinței de *Fenomenologia spiritului.* Istoria filosofiei depozitează materialul brut din care este extras tot ce foloseşte procesului.

Ca genetică a conceptului, Logica obiectivă nu este încă logică speculativă, existența formelor tradiționale în Logica subiectivă reduce vizibilitatea „formelor" speculative[111]. Aceste inconveniente ne îndeamnă să propunem interpretarea conform căreia Logica obiectivă şi cea subiectivă *nu sunt o succesiune, ci sunt simultane*[112].

Ordinea: obiectiv → subiectiv (un rest al *Fenomenologiei spiritului,* în care se desfăşoară perspectiva conştiinței), apare aici ca necesară numai la modul general (cf. *supra,* cap. I, 4), fără ca Hegel să insiste prea mult asupra ei, concentrându-se mai ales pe împărțirea *în trei:* logica ființei, esenței, conceptului, ceea ce denotă că, strict speculativ vorbind, nu mai e cazul să fie urmărite nici ordinea, nici necesitatea succesiunii, ele fiind date. Demonstrația clasică nu spune nimic din punct de vedere speculativ.

Logica tradițională nu poate fi concepută astfel. Noțiunea, judecata, silogismul sunt forme care se *succed*, cel puțin în manualele după care se studiază disciplina: „noțiunile alcătuiesc structura judecății, iar judecățile structura silogismului"[113]. Comparațiile dintre conceptul hegelian şi noțiunea clasică se pot face mai mult datorită nevoii de a pune în evidență diferențele dintre cele două. O analiză comparativă a conceptului hegelian şi noțiunii clasice poate

---

111 *Ibidem,* p. 51.
112 Cf. *Ibidem,* p. 54: „formele speculative sunt *logic anterioare şi logic posterioare una față de cealaltă*".
113 *Ibidem,* p. 52.

cădea cu uşurință pradă confuziei, considerând conceptul hegelian *o specie* a noțiunii clasice, căreia i se cere astfel să respecte regulile clasice de constituire şi utilizare; numai că, în acest caz, s-ar reveni la procedeele caracteristice logicii formale, pe care Hegel intenționează să le abandoneze.

Pentru a preîntâmpina o asemenea confuzie, Hegel a vorbit despre „felurile obişnuite ale conceptelor" (*ŞtL*, p. 610-616). Referința lui imediată este la logica transcendentală kantiană, care este principala victimă a confuziei dintre conceptul speculativ şi cel obişnuit.

Din punct de vedere speculativ, raportul de reținut al conceptului cu conceptele determinate este un raport al formelor spiritului (*ŞtL*, p. 610), deci familiare rațiunii, care le-a experimentat în *Fenomenologia spiritului* şi totodată le-a evidențiat continuitatea. Enumerate, acestea sunt *trei:* universalitatea, particularitatea, individualitatea[114]; dar enumerarea le pierde din vedere tocmai trăsătura fundamentală: ele „sunt mai degrabă *unul* şi acelaşi concept" (*ŞtL*, p. 611). Separația lor este operată de către intelect, care are tendința de a menține separația. Dimpotrivă, rațiunea tinde către recuperarea lor ca unitate.

Logica tradițională, valorificând tendința intelectului, accentuează separația prin căutarea criteriilor de identificare

[114] În limba germană *Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelnheit.* Traducerile româneşti ale acestor termeni sunt oscilante (şi nu numai ele; întâlnim aceeaşi situație şi în traducerile operelor lui Hegel în limba franceză). Astfel, pentru *Allgemeinheit* s-a propus *universalitate* şi *generalitate,* iar pentru *Einzelnheit* avem *individualitate* şi *singularitate.* Distincțiile dintre universalitate şi generalitate pe de o parte, precum şi dintre individualitate şi singularitate pe de alta, sunt importante pentru logica clasică, în care separația dintre obiect şi subiect, impusă de intelect, face ca universalul şi individualul, respectiv generalul şi singularul să revină unor planuri diferite. Cum însă, la Hegel, cele trei momente sunt ale conceptului speculativ, nu ale celui obişnuit, nuanțele pe care le reclamă interpretarea clasică nu mai sunt relevante în acest caz. La Hegel, *Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelnheit* stabilesc raporturi numai între ele, nefiind vorba despre raporturi de tip gând-lucru, ca în cazul conceptelor obişnuite. Am optat în continuare pentru traducerea lui *Allgemeinheit* prin *universalitate* şi a lui *Einzelnheit* prin *individualitate,* menținând, în citatele în care apar, *generalitatea* şi *singularitatea.*

a conceptelor determinate. Astfel, conceptul „distinct" este acela „ale cărui *note* le putem indica". Însă, arată Hegel, nota este însăşi *determinația* conceptului. Dacă o reținem numai pe ea, ca descriind cu *exactitate* conținutul conceptului, rămâne neprecizat cum şi cine operează identificarea notei, aşa că ea este de fapt o circumstanță accidentală, iar conceptul este distinct în funcție de ceea ce se vizează în el. Nota apare astfel ca un *semn,* ale cărui limite au fost prezentate mai sus (cf. *supra,* p. 115-116), constând în principal în detaşarea pe calea observației (deci a reprezentării) a unor particularități ale lucrului.

Reducând conceptul la concept „simplu" (nota = conceptul) pentru a evita operația de identificare a notei caracteristice, arată Hegel, nu poate fi înțeles în ce mod mai este el distinct (*ŞtL*, p. 612). Conceptul simplu, alcătuit dintr-o notă imanentă, nu poate fi definit. În schimb, conceptului „compus", care ar fi alcătuit din elemente (concepte) simple, nu i se poate indica criteriul pe baza căruia se efectuează compunerea, decât tot prin apel la reprezentare.

În logica tradițională se vorbeşte şi despre concepte „contrarii" şi „contradictorii". Hegel contestă însăşi distincția. Conceptele „contrarii" sunt identificate pe baza *diversității,* cele „contradictorii" pe baza *opoziției.* Însă: „Universalul s-a dovedit a fi nu numai identicul, ci totodată şi diversul sau *contrarul* față de particular şi individual, apoi s-a arătat a fi şi opus lor sau *contradictoriu*" (*ŞtL*, p. 614), ceea ce rezumă din nou evenimentele descrise de *Fenomenologia spiritului.*

În sfârşit, raporturile de „coordonare" şi „subordonare" sunt stabilite de logica tradițională în vederea dezvoltării teoriei judecății, nu pentru cea a conceptului, şi pot avea semnificație numai pentru aceasta (*ŞtL*, p. 614).

Toate încercările de clasificare a conceptelor pe care le întâlnim în logica clasică sunt nejustificate din punct de vedere speculativ. Conceptul este *totalitatea* determinațiilor, nu *suma* acestora. „Raportul parte-întreg, care de obicei e luat ca raportul dintre un obiect luat în întregime şi fragmentele

sale obținute prin împărțirea sa este (…) transpus asupra procesului luat şi el ca întreg şi diversele lui stadii, etape sau momente"[115].

Se poate totuşi reține această nuanță: logica tradițională a operat cu „fragmentele obținute prin împărțirea" conceptului ca şi cum ele ar fi fost la rândul lor întreguri; logica speculativă le va utiliza în continuare, purificându-le de componenta cantitativă (universalul „se ia ca şi când acesta ar fi un *mai mult* sau cu o *câtime* mai mare decât particularul şi individualul" – *ŞtL*, p. 615). Toate rezultatele clasificărilor care pornesc de la ea vor fi îndepărtate, dar terminologia clasică se va păstra în general. *Ştiința logicii* admite aşadar *două* limbaje simultane, cel speculativ şi cel clasico-tradițional şi, pe măsură ce unul avansează, confirmându-şi adecvarea față de obiectul propriu, cel de-al doilea este desființat. Conştient de acest fapt, Hegel arată că cele două folosesc aceleaşi resurse lingvistice, dar alte semnificații: „Cum omul posedă limbajul drept cel mai propriu mijloc de exprimare al rațiunii, este o inițiativă arbitrară, fără rost, să cauți un mod de exprimare nedesăvârşit şi să mai şi chinuieşti lumea cu el" (*ŞtL*, p. 616). Limbajul speculativ este limbajul natural; el exprimă în mod natural *natura* conceptului. Distincțiile, definițiile, clasificările logicii tradiționale sunt un mod artificial de a exprima gândirea.

Limbajul speculativ poate folosi termeni cărora logica tradițională nu le recunoaşte apartenența la domeniul logicii: mecanismul, chimismul etc. Ele sunt raporturi ale naturii, dar totodată „*simboluri* infinit superioare şi mai adecvate" (*ŞtL*, p. 616, subl. ns.) decât distincțiile şi clasificările tradiționale. Conceptul este *simbolul tuturor acestor simboluri*, el nu semnalează altceva decât pe sine, „ceea ce este în simboluri ecou al unei determinații superioare poate fi cunoscut numai prin mijlocirea conceptului" (*ŞtL*, p. 616). „Mijlocirea" despre

[115] Radu Stoichiță, *Natura conceptului în logica lui Hegel*, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1972, p. 12.

care este vorba aici înseamnă amplificarea acelui *ecou* până la regăsirea lui ca sursă fundamentală a cunoaşterii. Conceptele determinate suferă acea amplificare. Ele sunt preluate aşa cum se găsesc, din utilizarea lor cea mai comună, înlăturându-se din ele continuu acel „accesoriu sensibil" care era destinat să exprime conceptul.

Trebuie subliniat faptul că *limbajul natural este destinat să exprime conceptul.* Nu putem vorbi fără ca gândirea să se manifeste în expresiile noastre. Limbajul trebuie însă lăsat să exprime gândirea, intervenția făcută în scopul precizării a ceea ce limbajul exprimă ne îndepărtează de speculativ. Conceptul care ajunge să exprime gândirea fără intermedierea „accesoriului sensibil" este *adecvat* în mod natural, este *ideea*, sau *adevărul revelat* de rațiune sieşi (*ŞtL*, p. 595).

Tradițional, conceptul este legat de intelect, nu de rațiune. Intelectul este facultatea conceptelor, a conceptelor *determinate.* Judecata şi silogismul ce au la bază aceste concepte determinate sunt la rândul lor de ordinul intelectului (*ŞtL*, p. 597). Teoria clasică a judecății, precum şi silogistica, admit şi ele aceeaşi tratare formală pe care o întâlnim în cazul conceptului. Universalitatea, particularitatea, individualitatea, *enumerate* de logica speculativă şi *fixate* de intelect, folosesc şi aici descrierii şi clasificării tipurilor de judecăți şi modurilor şi figurilor silogistice. Ele apar rațiunii formale (care este de fapt tot intelectul) ca altceva decât conceptul. Dar judecata, în sens speculativ, nu este „*altă* funcțiune" ci „*cealaltă* funcțiune a conceptului" (*ŞtL*, p. 621), disocierea lui în subiect şi predicat, iar silogismul speculativ nu este o compunere de judecăți, ci o „*unitate ca termen mediu*" a determinațiilor conceptului (*ŞtL*, p. 684).

Logica tradițională accentuează *diferența* dintre subiect şi predicat în judecată, cea speculativă *unitatea* celor două, mergând până acolo încât, deşi *numele* de subiect şi predicat sunt păstrate (ca denumiri comune în limbajul natural), ele sunt „ceva nedeterminat" (*ŞtL*, p. 622), *nume ale unor nume posibile*, care pot primi în ele conținutul reprezentării (*ŞtL*,

p. 623). Numai întrucât apartenența subiectului la predicat nu este decisă de analiza *circumstanțelor* în care celui din urmă îi convine subiectul (ele fiind întotdeauna întâmplătoare) ci pornind de la concept ca totalitate, deci de la *unitatea* subiectului şi predicatului, se poate vorbi despre *judecată.* Ceea ce nu îndeplineşte această condiție este o simplă *propoziție* (care are şi ea subiect şi predicat, dar numai *gramaticale*). Noi formulăm în viața de zi cu zi o mulțime de propoziții, facem trecerea de la unele la altele prin diverse forme de inferență, iar corectitudinea lor nu este contestată în măsura în care privesc stările de lucruri cotidiene, dar acestea *nu* sunt judecăți, căci pornesc de la reprezentare (semnificația circumstanțială a subiectului) şi nu de la concept (reconstituit numai de predicat). Detaşarea formelor de inferență din materialul în care se găsesc şi studiul lor separat nu înseamnă transformarea propozițiilor în judecăți, ci însuşirea unor reguli care elimină riscul erorilor în procesul de trecere de la o propoziție la alta. Însă, după Hegel, nu acesta este scopul logicii în sens speculativ. Asemenea concepție asupra logicii exprimă doar activitatea intelectului, care se constituie, cum arată filosoful, „într-un îndreptar de gândire justă".

Pe baza distincției operate de Hegel între judecată şi propoziție este eliminată clasificarea tradițională a judecăților după cantitate: „toți", „unii", „niciunul" nu sunt decât *circumstanțe* ale atribuirii predicatului. De asemenea, copula, din punct de vedere speculativ, nu ia în considerare formele propoziționale (*Sätze*), în care subiectul *are* predicate[116], acestea fiindu-i atribuite din exterior.

În interpretarea speculativă, *toate* lucrurile formează *o* judecată[117]. Forma care exprimă cel mai bine trecerea conceptului în judecată este „*P* este *U*" („particularul este universal") sau, ceea ce este acelaşi lucru pentru moment, „*U* este *P*". Pornind de la această formă se dezvoltă sistematic toate tipurile de judecată, parcurgându-se toate sensurile

[116] Cf. E. Fleischmann, *op. cit.* p. 248.
[117] *Ibidem,* p. 249.

posibile ale copulei[118]. În judecata apodictică, unitatea pierdută a conceptului reapare *din judecată,* subiectul şi predicatul găsindu-se într-o relație determinată, care este „*copula împlinită sau plină de conținut* a judecății" (*ŞtL,* p. 663).

Formula speculativă prin care se exprimă transformarea copulei în concept determinat (concept determinat şi, simultan, totalitatea regăsită a conceptului) este ultima frază din capitolul despre judecată al *Științei logicii*: „*Prin această împlinire a copulei,* judecata a devenit *silogism*" (*ŞtL,* p. 663).

Reiese cu toată claritatea deosebirea fundamentală a judecății speculative față de cea obişnuită. Judecata în înțelesul clasic este o *structură,* cu toată conotația spațială pe care aceasta o implică, iar asocierea structurilor care sunt judecățile clasice produce un silogism în care extremii se află într-o *exterioritate reciprocă* (*ŞtL,* p. 665). Speculativ vorbind însă, unitatea realizată de copulă în judecată este medierea de care şi silogismul are nevoie. Medierea este realizată în silogism de conceptul văzut ca totalitate (copula realizată a judecății) şi nu de un simplu *terminus medius* care, întâmplător, ar face legătura extremilor. Silogismul nu este alcătuit din *două* premise şi *o* concluzie (adică din trei *propoziții,* nu judecăți – *ŞtL,* p. 670), ci este însăşi medierea efectuată de conceptele determinate: individualitatea, particularitatea, universalitatea.

Analog judecății, „toate lucrurile sunt *silogisme*" (*ŞtL,* p. 670). *Mediul* are în silogismul speculativ mai mult înțelesul de atotcuprinzător, ambianță a transformărilor conceptului, decât pe cel de noțiune care efectuează o simplă legătură între subiectul şi predicatul concluziei. De aceea, împlinirea lui, analogă împlinirii copulei în judecată, duce chiar la *obiectivitate* (*ŞtL,* p. 704). Mediul ca obiectivitate înseamnă trecerea la *existență* a conceptului, trecere pe care gândirea formală ezită s-o facă (*ŞtL,* p. 708; cf. şi *infra,* p. 149).

Logica subiectivă include aşadar un capitol rezervat *obiectivității.* Hegel face aici o trimitere directă la argumentul

[118] *Ibidem,* p. 250.

ontologic, al cărui scop era tocmai de a face trecerea de la subiectivitate (ca subiectivitate a conceptului, ținând de *ştiința logicii*, nu fenomenologică sau psihologică) la obiectivitate, relevându-i o slăbiciune fundamentală: operarea cu un „vid metafizic al *sumei* tuturor *realităților*" (*ŞtL*, p. 709), considerarea conceptului în sensul lui tradițional, ca agregat de note. Obiectivitatea nu este însă, speculativ vorbind, simplă însumare; cum s-a văzut, conceptul, judecata şi silogismul nu sunt *altceva decât conceptul*. Pornind de la oricare stadiu intermediar, argumentul ontologic se întemeiază pe concepte „pe cale de a deveni obiectivitate" (*ŞtL*, p. 709), nu pe obiectivitatea ca atare. Toate încercările de a consolida argumentul ontologic prin precizarea semnificațiilor conceptului văzut tradițional sunt considerate greşite. Argumentul ontologic însă are la bază idei a căror valoare este, după Hegel, incontestabilă.

De mare interes pentru tema noastră este – în acest loc – o precizare privind limbajul: „Filosofia are dreptul de a alege din limbajul vieții curente, limbaj făcut pentru lumea reprezentării, expresiile care *par a fi apropiate* de determinațiile conceptului. Nu poate fi vorba de a *dovedi*, privitor la un cuvânt luat din limbajul vieții obişnuite, că şi aici se leagă de respectivul cuvânt acelaşi concept pentru exprimarea căruia îl întrebuințează filosofia, fiindcă viața curentă nu are concepte, ci reprezentări, şi este sarcina filosofiei ca atare de a cunoaşte conceptul a ceea ce altfel e simplă reprezentare. Este deci suficient ca, în expresiile adoptate pentru determinațiile filosofice, reprezentarea să întrevadă cu aproximație oarecare diferențe, după cum se poate întâmpla să recunoaştem în aceste expresii nuanțe ale reprezentării care se raportează mai de aproape la conceptele corespunzătoare" (*ŞtL*, p. 710). În aceste rânduri se află un rezumat complet al raporturilor complexe ale logicii naturale cu ştiința logicii, motiv pentru care ne vom opri mai pe îndelete asupra lor.

Cea mai importantă observație care poate fi făcută priveşte imposibilitatea de a lega unilateral cuvintele vieții

obişnuite de semnificațiile pe care ele le iau în gândire. A încerca să *dovedeşti* că semnificația unui cuvânt este una anumită – mai ales în cazul acelor cuvinte care interesează în mod deosebit filosofia – înseamnă să limitezi nejustificat reprezentările posibile pe care cuvântul le suscită conştiinței. Aparent, reflecția filosofică aduce prin definirea termenilor un spor de precizie; în realitate, ea nu va putea astfel să anuleze reprezentările, care se opun ele însele dovezii, o fac *neconvingătoare*, cu toate că este *precisă*.

Registrul reprezentărilor pe care le implică un cuvânt este incomplet; nu poate exista *a priori* certitudinea că a fost eliminat tot ce nu convine semnificației vizate prin definire. Înlocuirea reprezentării cu conceptul *trebuie să aibă loc pornind de la reprezentare*. Speculativul se distinge de limbajul obişnuit numai prin faptul că reprezentarea nu mai este aici criteriul pe baza căruia se face definirea. Pe măsură ce componenta care nu ține de gândire este identificată, ea poate fi eliminată, ceea ce face ca speculativul şi limbajul obişnuit să funcționeze simultan. Nu avem o sciziune între cele două: *până aici* s-a utilizat limbajul obişnuit, *de aici* începe speculativul, ci o permanentă interacțiune a lor.

Spre exemplu, *existența*, văzută de reprezentare ca prezență, apariție, are, speculativ vorbind, sensul de împlinire a copulei *este*. De aceea, ceva poate să *fie* fără să *existe*, împotriva uzului obişnuit al limbajului. A lua existența pornind de la reprezentare înseamnă, dimpotrivă, a fixa drept criteriu al său *prezența*. Este tocmai ceea ce face Kant atunci când vorbeşte despre 100 de taleri *gândiți*, care nu *există* în realitate. 100 de taleri sunt oricum o reprezentare, *există* astfel ca atare, indiferent de prezența lor; proprietatea esențială a *prezenței* lor este preocuparea percepției, nu a gândirii (cf. *supra*, cap. II, 2. a). Dar numai din perspectiva gândirii, speculativ, poate fi corect înțeles acest fapt, care se exprimă în două limbaje diferite. Percepția a 100 de taleri îşi are rostul ei, dar nu pe plan filosofic, speculativ.

Amestecul planurilor are asupra speculativului cele mai grave consecințe, echivalente cu apariția de reproşuri la

adresa unor pretinse absurdități caracteristice hegelianismului. În realitate, ele nu dovedesc decât că sensul speculativului nu a fost surprins de criticii săi. I-au fost reproşate adesea lui Hegel extinderi nejustificate ale logicii asupra realității. Întreaga *Filosofie a naturii* a fost considerată un asemenea abuz; ea nu vrea să fie însă o suită de *observații asupra naturii*, ci gândirea conceptuală care, având ca obiect natura, este totuşi gândire. Desigur că nu *există* silogisme în natură, dacă acestea sunt văzute ca *forme logice,* structuri de propoziții; dar natura însăşi *este* silogism, adică jocul universalității, particularității şi individualității realizate.

În cazul chimismului, bunăoară, Hegel vorbeşte despre apă ca [termen] mediu, având în vedere proprietatea acesteia de a dizolva substanțele chimice. Apa este un element al *comunicării* substanțelor chimice (corpuri), în care ele intră în *comunitate* una cu cealaltă (*ŞtL,* p. 730). Analog, *limbajul* este [termen] mediu în domeniul spiritual. Asigurând comunicarea, limbajul, ca şi apa pe plan corporal, este *semn* (*ŞtL,* p. 731). O interpretare logico-clasică a noțiunii de [termen] mediu aici este în mod evident greşită, căci avem de-a face în mod clar cu sensul de *mediu înconjurător* al apei, suport al unor reacții chimice. Şi în cazul limbajului se întâmplă exact la fel: el este mediul sensurilor posibile, care asigură comunicarea propriu-zisă. Limbajul este aşadar un *semn.* De fapt, analogia nici nu trimite aici la sensul speculativ al limbajului, ci chiar la cel comun: ca semn, limbajul acționează ca şi apa, care doar dizolvă substanțele chimice, fiind astfel „o calmă contopire, dar pe de altă parte şi o *comportare negativă*" (*ŞtL,* p. 731), căci procesul se stinge prin dizolvarea substanțelor chimice, iar semnul *fixează* sensurile pe care le comunică. Dar analogia însăşi este de domeniul speculativului, căci surprinde unitatea proceselor eterogene (chimic şi lingvistic) pe planul gândirii, planul procesualității universale al proceselor particulare.

Ca *mediu*, gândirea este universalitate. Aşa cum este, simultan, particularitate şi individualitate. Gândirea este totodată

şi *termen mediu,* adică mediu *logic* al modificărilor limbajului. Nici unul din cele două sensuri nu acoperă, de unul singur, speculativul.

Ca simplu mediu, universalitatea gândirii apare în dimensiunea ei psihologică, ca termen mediu în dimensiune logico-formală. Orice reducție îşi evidențiază limite pe care însuşi domeniul i le prescrie. Apelul la unul sau altul din cele două dimensiuni, la „aproximațiile" pe care reprezentarea le aduce cu sine, nu prejudiciază gândirea dacă ea însăşi nu este destituită din rolul de motor al procesului conceptualizării. Căci rolul filosofiei nu este de a explica lumea prin intermediul gândirii, nici de a explica gândirea ca o consecință a ceva exterior acesteia, ci de a urma îndeaproape firul gândirii care se gândeşte pe sine şi de a *exprima* mersul ei infinit.

c. Limbaj natural şi limbaj speculativ în *Enciclopedia ştiințelor filosofice*

Atât *Fenomenologia spiritului,* cât şi *Ştiința logicii* sunt întâlnite în *Enciclopedia ştiințelor filosofice*, cea de-a doua ca primă parte a *Enciclopediei,* cea dintâi ca a doua parte a primei secțiuni a *Filosofiei spiritului,* denumită de Hegel *Spiritul subiectiv.* O asemenea redundanță nu poate fi pusă exclusiv pe seama faptului că *Enciclopedia* este un manual destinat a însoți prelegerile profesorului Hegel. Din această perspectivă, în *Enciclopedie* marile lucrări ale filosofului ar fi *rezumate* pentru uz didactic.

Lucrurile nu sunt atât de simple. În *Enciclopedie* ştiința logicii şi fenomenologia spiritului au altă imagine decât ca scrieri de sine stătătoare, ba chiar, în cazul fenomenologiei, o altă poziție în cadrul sistemului decât ne-am fi aşteptat dacă le considerăm ca reluări prescurtate ale lucrărilor independente. Asupra acestor probleme ne-am oprit deja în capitolul I din prezenta lucrare.

Teoria hegeliană a limbajului se găseşte în §§ 457-468 ale *Enciclopediei.* Acestea sunt aşezate sub titlul secțiunii Psihologiei din *Filosofia spiritului,* mai precis în partea privitoare la Spiritul teoretic a Psihologiei[119]. Desigur, psihologia hegeliană nu este una empirică; de altfel, ea are ca obiect spiritul, care se revelă în experiența conştiinței, dar nu empiric; nu vom mai insista asupra acestei trăsături a psihologiei la Hegel, ne mărginim să notăm că spiritul este precedat în expunere de suflet (obiect al antropologiei) şi conştiință (care este aşezată sub titlul fenomenologiei spiritului).

Spiritul subiectiv hegelian are o corespondență istorică în *De anima* aristotelică („cărțile lui *Aristotel Despre suflet,* împreună cu tratatele lui asupra unor laturi şi stări particulare ale sufletului sunt, astăzi încă, opera cea mai desăvârşită, ba încă unica operă prezentând interes speculativ, asupra acestui obiect" – *Enc,* § 378, p. 8). Nici psihologia aristotelică nu era una empirică, cu toate că, forțat, i s-a dat uneori atare interpretare. În general, studiul separat al facultăților sufletului, care caracterizează psihologia empirică, nu identifică vreo facultate corespunzătoare spiritului hegelian, datorită căruia, oricum, studiul separat al facultăților nici nu mai are sens.

Teoria limbajului a lui Hegel este dezvoltată pornindu-se de la *reprezentare* şi ajungându-se la *gândire.* Sunetele nesistematizate, care nu alcătuiesc o limbă, ci produc doar dispoziții sufleteşti, au fost întâlnite şi mai devreme (*Enc,* § 401, p. 109), aici însă va fi vorba despre un alt tip de sunet: „*vorbirea* şi sistemul ei, *limba,* dă simțirilor, intuițiilor, reprezentărilor, o a doua ființare-în-fapt, mai înaltă decât ființa lor faptică

[119] A se compara structura *Metafizicii subiectivității* din *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* cu cea a Psihologiei din Filosofia spiritului a *Enciclopediei.* Conform ipotezei formulate în cap. I, 3 al lucrării noastre, *Metafizica subiectivității* din *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* a făcut necesară elaborarea *Fenomenologiei spiritului* în completarea ştiinței logicii. Psihologia hegeliană este precedată în *Enciclopedie* de o fenomenologie a spiritului cu o semnificație sistematică.

imediată, în genere o existență, care îşi are valabilitatea în *domeniul reprezentării*" (*Enc,* § 459, p. 282)[120]. Dacă limba dă existență la nivelul reprezentării, caracterul ei sistematic nu i se datorează totuşi acesteia, provenind din altă parte: „*Formalul* limbii însă este opera intelectului, care îşi imprimă într-însa categoriile sale; instinctul acesta logic dă naştere elementului gramatical al ei" (*Enc,* § 459, p. 283). Nu trebuie însă supralicitată independența categoriilor față de materialul în care se imprimă; fără el nu avem acces nici la categorii. Hegel ironizează tentativele de a gândi independent de expresie. Subliniem ideea de *instinct logic* care apare aici.

Pentru Hegel, dezvoltarea limbii ca sistem sonor este strâns legată de *scrierea alfabetică* (*Enc,* § 459, p. 284). Iar în scrierea alfabetică inteligența operează asupra reprezentării prin intermediul cuvântului (*Enc,* § 459, p. 285). Inteligența acționează aşadar asupra reprezentărilor pornind de la un nivel mai profund, mai elementar decât se crede de obicei, în cazul limbajului. Este nivelul simplelor sunete care se articulează; inteligența caută reguli de asociere a sunetelor. Aceasta este prima sa operație asupra cuvântului.

Reamintindu-ne de eforturile etimologice ale lui Socrate din *Cratylos,* le regăsim aici adevărata semnificație. Nu este vorba despre *corectitudinea* etimologiilor, chiar dacă la prima vedere dialogul ne îndrumă pe această potecă înşelătoare, ci despre aducerea cuvântului înaintea reflexiei. Cuvântul este *analizat*, redus la elementele lui simple, sunetele, care se recompun apoi în cuvântul *scris*, iar rezultatul acestei activități este precizia şi puritatea sa. Etimologia intervine abia *apoi*, asupra unor cuvinte prezente în memorie, a căror precizie permite comparații cu alte cuvinte, din care li s-ar putea stabili proveniența.

În scrierea hieroglifică (sau, mai corect spus, ideografică), dimpotrivă, sunt analizate direct reprezentările, dar

[120] Trebuie semnalată aici o variantă de traducere: „ființa-în-fapt" este termen sinonim în româneşte cu „ființa determinată", traducând acelaşi *Daseyn* hegelian, conform opțiunii lui C. Floru, respectiv D.D. Roşca.

elementele reprezentării rezultate nu pot conduce la constituirea de veritabile relații logice, deoarece *numele*, cuvântul analizat de intelect, precizat, fixat în prealabil, nu apare aici[121]. Citirea hieroglifică, la rândul ei, este „o citire surdă şi o scriere mută" (*Enc,* § 459, p. 286). Elementele reprezentării sunt simple intuiții, reprezentări şi mai simplificate, nu gânduri. Nici unei reprezentări anumite nu-i poate fi detaşată prin descompunere o parte gândită de alta pur sensibilă. Partea gândită este cea care efectuează descompunerea, activitatea însăşi de analiză a reprezentării, nu o componentă a ei (cf. *Enc,* § 456, *Adaos,* p. 277).

Paradoxal, tocmai indiferența scrierii hieroglifice față de aspectul sonor al cuvântului face ca străduința înlocuirii scrierii alfabetice cu una care să exprime relațiile gândirii să eşueze în intenția sa de a oferi semne precise. Desemnarea analitică a reprezentărilor operează direct asupra unor conținuturi spirituale; dimpotrivă, inteligența care analizează cuvântul (numele), scriindu-l alfabetic, operează asupra unui simplu complex sonor. Din acest motiv *semnul hieroglific* dă naştere unor raporturi complicate şi încurcate care, la rândul lor, au nevoie de analiză, în timp ce *cuvântul scris* nu are nevoie, pentru moment, decât să fie reținut de *memoria verbală* (*Gedächtnis*). Un limbaj hieroglific, arată Hegel, are nevoie de o filosofie statică (*Enc,* § 459, p. 286), care să mențină semnificația conferită semnului, un fel de dicționar sau listă de echivalență între reprezentări şi semnele corespunzătoare; limba naturală, în schimb, necesită interiorizarea (*Erinnerung*) complexului sonor ca reprezentare, trecerea lui de la intuiția nemijlocită la o legătură universală.

Legătura universală abstractă dintre complexul sonor şi faptul pe care-l desemnează face, în continuare, posibilă *reproducerea* faptului prin intermediul numelui. „Noi *gândim* în nume" (*Enc,* § 462, p. 289); de-abia *după* ce complexul

[121] Cf. Anton Dumitriu, *Teoria logicii,* Edit. Academiei, Bucureşti, 1973, p. 228, care citează preocuparea gândirii chineze de a găsi, pornind de la cuvântul văzut ca *emblemă vocală,* ceea ce evocă lucrul în mintea celui care-l gândeşte.

sonor a suferit interiorizarea se poate vorbi de gândirea pură, adică despre posibilitatea de a nu lua în considerare intuiția, imaginea asociată cuvântului atunci când îl folosim. Interiorizarea însăşi are limitele sale. Există o formă de memorie, numită de Hegel memorie *mecanică,* în care cuvântul suferă un *exces de interiorizare* prin care inteligența se înstrăinează, adică suferă o deplasare a operației asupra complexului sonor către semnificația memorată a cuvântului (*Enc,* § 462, p. 290).

Dacă ne reamintim pentru o clipă străduința heraclitică de a asculta *logosul* comun, vom constata că memoria mecanică, la care facem apel de obicei în nevoile noastre cotidiene de a comunica, este tocmai la antipodul acesteia. Utilizăm cuvântul fără a mai reveni asupra intuiției care i se asociază. Îndepărtându-ne treptat de ea, prin uzul repetat al cuvântului, se poate ajunge în situația pierderii intuiției, în care aceasta nu ne mai evocă nimic. Dar originar, cuvântul, numele, este rezultatul unei activități a inteligenței asupra intuiției, iar etimologia poate restitui urmele activității ei inconştiente abia pornind de la el.

Există aşadar două modalități improprii de a privi limbajul, potrivit teoriei pe care o propune Hegel:

1. Reconstituirea semnificației cuvântului pornind de la reprezentare, nu de la complexul sonor analizat de inteligență. Trimiterea directă este aici la *characteristica* universală a lui Leibniz, în care, în loc de cuvinte, avem de-a face cu „*vocabula, literas, figuras chemicas, Chinenses, Hieroglyphicas, notas Musicas, stenographicas, aritmeticas, algebricas, aliasque omnes quibus inter cogitandum pro rebus utimur*"[122]. Cu toate că Leibniz susține că „*ita ut non tantum repraesentationi, sed et ratiocinationi inservire possint*", nu le poate prelua decât tot dintre reprezentări, prin selecție, ceea ce a fost peste puterile sale.

[122] G. W. Leibniz, *Fundamenta calculi ratiocinatoris,* în: J. E. Erdmann, *God. Guil. Leibnitii, Opera philosophica quae existant latina gallica germanica omnia,* Berlin, 1840, p. 93.

2. Stabilirea semnificației cuvântului pornind de la preexistența lui în memorie, fără a mai recurge la intermedierea intuiției nemijlocite, asupra căreia operează originar inteligența. Aici reprezentativă este viziunea, posterioară cronologic filosofiei hegeliene, a lui F. de Saussure, care stabileşte – arbitrar – că semnul are natură arbitrară[123]. Cuvântul nu este însă un simplu semn, chiar lingvistul elvețian fiind nevoit să facă precizări privind lipsa caracterului arbitrar al semnului lingvistic (numit tradițional *simbol*)[124].

Ambele au drept consecințe abordări improprii ale gândirii, însă îşi constituie „logici" proprii. Toate reduc gândirea la aspectul ei abstract, formal, deşi „ea trebuie să se dezvolte spre a a ajunge gândire *concretă,* cunoaştere a *conceptului*" (*Enc,* § 465, p. 294). Această cerință a dezvoltării gândirii trebuie respectată în paralel şi de limbajul care exprimă gândirea. Nu este nevoie de construirea unui limbaj mai potrivit pentru a surprinde raporturile gândirii sau de analize artificiale asupra sensurilor termenilor utilizați, ci de înțelegerea corectă a naturii limbajului, care este modelat în chip firesc de gândire pentru a se exprima în el. *Știința* logicii nu este altceva decât logica *naturală,* cu deosebirea majoră că ceea ce în aceasta din urmă este numai instinctiv, în cealaltă e o activitate conştientă. La Hegel, „gândirea este centrul unic, în care se întorc opozițiile ca în adevărul lor" (*Enc,* § 467, p. 296). Nici *Ştiința logicii,* nici *Fenomenologia spiritului,* nici *Filosofia spiritului* nu pot să ne furnizeze singure o înțelegere corespunzătoare a gândirii. Ştiința revine continuu asupra gândirii, ajungând la o „întrepătrundere a subiectivității care gândeşte şi a rațiunii obiective" (*Enc,* § 467, *Adaos*, p. 297) fără să ocolească treptele intermediare.

De ce aşază Hegel teoria limbajului în această poziție din *Filosofia spiritului*? Locul ales pentru a analiza limbajul nu

123 F. de Saussure, *Curs de lingvistică generală,* trad. şi cuvânt înainte de Irina Izverna Tarabac, Edit. Polirom, Iaşi, 1998, p. 87.
124 Cf. şi E. Vasiliu, *Elemente de filosofie a limbajului,* Edit. Academiei Române, Bucureşti, 1995, p. 58.

este lipsit de importanță. J. Derrida[125] subliniază poziționarea teoriei limbajului în momentul în care Ideea s-a reîntors la sine după ce a traversat dizolvarea în natură. Or, limbajul, sub un anumit aspect, relevat mai sus, anume aspectul său sonor, ține de natură[126]. Însă, sub celălalt aspect, al raportului limbajului cu gândirea, aspectul sonor capătă alt sens. Este vorba despre sensul general al Filosofiei spiritului subiectiv, de realizare a eliberării acestuia de orice condiționare[127].

Propunerea de a considera limbajul pornind numai de la reprezentare ne pune în situația de a-l reduce la un simplu fenomen natural. Gândirea şi limbajul rămân distincte, tot ce avem de făcut este să precizăm semnificația cuvintelor prin intermediul reprezentării, presupunând că imprecizia cuvintelor se datorează originii lor, în care se amestecă diverse reprezentări[128]. Dar cuvintele *au* deja semnificație prin însăşi existența unor reguli gramaticale, care le reglementează folosirea. Chiar dacă cuvântul nu este explicit legat de o reprezentare, el este înțeles şi folosit de vorbitor, mai mult sau mai puțin adecvat. Reflecția asupra cuvântului precizează în continuare semnificația lui. Cuvântul *scris* este deja un cuvânt supus reflecției. A lega unilateral cuvântul de o anumită reprezentare poate duce nu numai la blocarea evoluției limbii, aşa cum s-a întâmplat în cultura chineză, ci şi a gândirii. Aşa cum am văzut în cazul certitudinii sensibile şi a percepției din *Fenomenologia spiritului,* în absența gândirii limbajul continuă să funcționeze. Faptul se datorează stabilirii prealabile a unei legături universale între complexul sonor şi faptul desemnat. Este vorba totuşi despre un universal abstract, revenindu-i gândirii rolul de a concretiza acest abstract. Nu există însă reprezentări pure, asupra cărora să poată fi aplicată gândirea, aşa cum credea Leibniz. El le numeşte

125 J. Derrida, *Speech and writing according to Hegel,* în: R. Stern, *op. cit.*
126 Cf. A. Ferrarin, *op. cit.* p. 237.
127 *Ibidem,* p. 239.
128 Cf. G. W. Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului uman,* trad. Al. Boboc, M. Pop şi D. Şerbescu, Edit. „Grinta", Cluj-Napoca, 2003, p. 217-224.

„idei simple", dar descrierea pe care le-o face corespunde de fapt reprezentării.

Pe de altă parte, absolutizarea regulilor gramaticale duce la pierderea componentei naturale a limbajului. Aici se preconizează – în locul reprezentărilor pure – o gramatică pură şi în cele din urmă un limbaj complet artificial, al cărui principal avantaj ar fi precizia. În cele din urmă, este denunțat chiar tradiționalul paralelism logico-gramatical[129]. Din punct de vedere lingvistic, aceasta corespunde contestării paralelismului dintre cugetare (gândire) şi vorbire: „S-a crezut, de o serie de lingvişti (…) în paralelismul dintre vorbire şi cugetare: vorbirea şi cugetarea formează o unitate, iar vorbirea serveşte de vehicul cunoaşterii; forma fonetică a vorbirii este adecvată cugetării (…) Aceste afirmații sunt eronate"[130]. Această opțiune nu i-a fost necunoscută lui Hegel. El o descrie în partea privitoare la intelect din *Fenomenologia spiritului,* sub forma mişcării tautologice a intelectului. Pe plan lingvistic, aceasta este descrisă după cum urmează: „Vorbirea este o operație a spiritului diferită de natura lucrurilor reale. Ea este o *abstracție*, întrucât nu manifestează realitatea, ci o transpune"[131]. Să ne reamintim mişcarea tautologică a intelectului cu privire la legile naturii, denumită de Hegel şi *explicație* (*Erklären*). În acest caz, vorbirea, deşi nu este în relație naturală şi cauzală cu gândirea, este totuşi abstractă. Cunoaşterea lucrurilor reale i se datorează totuşi, ea fiind la baza gândirii asupra lucrurilor reale. Atunci, fundamentul (vorbirea) este acelaşi ca şi legea (gândirea), între gândire şi limbaj este o deosebire care nu este deosebire.

Surpinderea limitelor pe care le implică cele două modalități de a vedea limbajul înseamnă, din punct de vedere hegelian, eliberarea spiritului de condiționările sub care se află. Din punctul de vedere al spiritului, deci speculativ, limbajul nu este nici strict natural, nici strict convențional, ci are

[129] Anton Dumitriu, *op. cit.* p. 239.
[130] Al. Rosetti, *Filosofia cuvântului,* Edit. Minerva, Bucureşti, 1989, p. 12.
[131] *Ibidem,* subl. ns.

ambele trăsături. Mai precis, spiritul se exprimă în limbajul natural, pe care îl modelează potrivit propriilor necesități; spiritul surprinde în expresia lingvistică, întrucât aceasta este în unitate cu gândirea, mişcarea lucrurilor însele, despre care am văzut vorbindu-se la Platon şi Aristotel. Această situație trebuie avută în vedere atunci când se afirmă caracterul *simbolic* al limbajului. Am văzut mai sus că, la Aristotel, simbolicul desemna punerea în legătură a două entități eterogene. Este însă necesar ca eterogenitatea elementelor care intră în legătură să nu ducă la constituirea unei relații de tip obiect-subiect. În acest caz unul dintre elemente este un simplu *semn* al celuilalt, iar simbolicul se dizolvă. Ştiințele explicative (fizica), în care separația subiect-obiect este esențială, evită să fie definite ca ştiințe simbolice.

Problema distincției dintre semn şi simbol le-a prilejuit şi lingviştilor recunoaşterea faptului că „relația de simbolizare nu se stabileşte între obiecte, ci între modalitățile în care conştiința are experiența obiectelor"[132]. La Hegel, experiența asupra obiectelor, efectuată de către conştiință prin reprezentare, distinctă de experiența conştiinței, care este *Fenomenologia spiritului,* are trei trepte, care se desfăşoară la nivelul *imaginației*: 1) imaginația reproductivă, capacitatea de a evoca imagini în lipsa unei intuiții nemijlocite; 2) imaginația asociativă, legătura liberă şi subsumarea imaginilor prin inteligență, în care inteligența nu este doar o parte formală; 3) fantazia constructoare de semne (cf. *Enc,* §§ 455-457).

Simbolizarea ține de al doilea moment, fiind deci anterioară construcției de semne. Pe de altă parte, „*Semnul* este o intuiție nemijlocită oarecare, ce reprezintă un conținut cu totul altul decât cel pe care ea îl are pentru sine (…) *Semnul* este deosebit de *simbol* – o intuiție a cărei determinație *proprie* constituie încă, în ce priveşte esența şi conceptul ei, mai mult sau mai puțin conținutul pe care ea îl exprimă ca simbol; la un semn, ca atare, dimpotrivă, conținutul propriu al

[132] E. Vasiliu, *op. cit.,* p. 84.

intuiției, şi acela al cărui semn ea este, nu au nimic de-a face unul cu altul. În *semnificare*, inteligența dovedeşte deci o mai liberă disponibilitate şi stăpânire în folosirea intuiției decât în simbolizare" (*Enc,* § 458, p. 281). Construcția de semne nu este absolut independentă de simbolizare, ci o presupune. Ea disociază conținutul şi forma, indistincte în simbol. Fantazia constructoare de semne, echivalentă azi gândirii inventive, are libertatea de a folosi *arbitrar* intuițiile, de unde şi impresia că semnul însuşi este arbitrar. Este însă vorba despre o iluzie, pe care perspectiva speculativă asupra gândirii o evidențiază ca atare. Construcția de semne este preocupată exclusiv de atribuirea precisă de semnificații şi consideră că adecvarea dintre semn şi semnificat este suficientă pentru a descrie procesele gândirii. Conceptul este în acest caz corespondentul pe planul gândirii al unui obiect. Numai că, din punctul de vedere al ştiinței logicii, conceptul este aici doar o *reprezentare abstractă,* nu concept autentic (*Enc,* § 456, *Adaos,* p. 277).

Logica naturală pe cale de a se transforma în logică formală se bazează pe considerarea cuvântului ca *semn,* în timp de ştiința logicii recuperează valoarea *simbolică*, originară, a cuvântului.

Cuvintele obişnuite sunt apte de a surprinde mersul gândirii prin variația semnificațiilor lor. Variația semnificațiilor nu se datorează impreciziei limbajului, ci efortului continuu al gândirii de a se adapta la faptele care i se înfățişează. Acest efort nu lasă întotdeauna o impresie clară privind rezultatul său, anume că gândirea şi-a modificat raportul față de fapte. Terminologia filosofică nu este de aceea rezultatul unei invenții libere, arbitrare, ci rezultatul evoluției limbajului obişnuit, prin intermediul căreia gândirea reconstruieşte realitatea. De altfel, numai filosofia poate da o explicație satisfăcătoare privind raportul dintre gândire şi limbaj, şi aceasta fiindcă limbajul ideal este ştiința logicii, gândirea realizată, sistematică.

Anexă

Nu putem încheia analiza contextelor în care Hegel se referă la raportul dintre gândire şi limbaj fără să luăm în considerare alte două texte. Ele nu fac parte din structura alcătuită de *Fenomenologia spritului, Ştiința logicii* şi *Enciclopedia ştiințelor filosofice,* ci unul este un text independent, redactat după câte se pare la Jena, prin anul 1807, dar publicat în 1835 în vol. al XVII-lea al *Freundverein Ausgabe* între alte recenzii şi *Aufsätze* berlineze, celălalt făcând parte din vastele *Prelegeri de estetică* ținute de profesorul Hegel. Ambele aduc precizări cu privire la problemele în discuție.

1. *Wer denkt abstrakt?*

Hegel foloseşte adesea termenul de „abstract", cu cel puțin două sensuri care trebuie precizate. Să vedem mai întâi care ar fi sensul comun al termenului, sensul care este acceptat şi de orientări filosofice care nu împărtăşesc vederile acestuia. Îl găsim în *Ştiința logicii,* desemnat ca activitate a gândirii privită pe latura ei negativă, ca „mânuire a conceptelor lipsite de substrat sensibil" (*ŞtL,* p. 41). În acest sens, gândirea este angajată într-o activitate de autoformare şi disciplinare, de asimilare a „ceva ce e înțeles şi pătruns, dar ca ceva al cărui cuprins, adâncime şi semnificație mai largă nu sunt pricepute" (*ŞtL,* p. 40). Trebuie reținut aici faptul că această latură negativă nu se suprapune exact peste funcția dialecticii negative pe care am întâlnit-o la Platon. Aceasta din urmă are drept consecință surprinderea unor opoziții, pe care speculativul le va reuni apoi. Gândirea abstractă tinde însă de obicei spre operații precum cea de clasificare, detaşând din concepte „ceea ce e esențial în ele, îndepărtând coaja exterioară şi degajând din ele logicul" (*ŞtL,* p. 41), nu spre

surprinderea opozițiilor. Acesta este motivul pentru care, de cele mai multe ori, Hegel foloseşte termenul de „abstract" pentru a evidenția limite ale gândirii care reclamă exercitarea sa speculativă şi îl opune acesteia. Dar, în orice caz, el nu stabileşte categoric că abstract = nespeculativ, nu le desparte în mod absolut, şi aceasta pentru că formarea capacității de a gândi abstract este un moment imposibil de ocolit, este o abilitate fără de care nici speculația nu este posibilă.

Celălalt sens al abstractului trimite tocmai la incapacitatea de a folosi gândirea independent de substratul ei sensibil, ceea ce diferă de efortul susținut de a gândi numai esențial. În cazul certitudinii sensibile, de exemplu, conceptul adevărului este „cel mai abstract şi mai sărac" (*FS,* p. 63). Gândirea *nu are* acum nici o determinație. Numai limbajul dispune de propriile sale reguli, care se substituie activității gândirii. Abstract înseamnă în acest caz nu a elimina conştient ceea ce nu este necesar activității gândirii, ci a nu avea acces la rezultatele operațiilor gândirii, imposibilitatea de a controla prin acestea exercitarea limbajului. Consecința este acum o realitate abstractă, nu o gândire esențializată.

Micul text intitulat *Wer denkt Abstrakt?* (*Cine gândeşte abstract?*) are ca scop exemplificarea celui de-al doilea sens într-o manieră populară, recurgând la câteva exemple. Este o ocupație pe care Hegel şi-a impus-o rareori. Să vedem, aşadar, *cine* gândeşte abstract.

În primul exemplu dat de filosof avem de-a face cu un ucigaş adus în fața judecătorului. Poporul prezent la judecată îl consideră un simplu ucigaş şi atât. Dar câteva doamne fac observația că este un bărbat puternic, frumos şi interesant. Oamenii din mulțime se revoltă: „cum, un criminal frumos? Ce fel de om este acela care poate spune despre un ucigaş că este frumos? Cu siguranță că nu e mult mai bun ca el!" (*W* II, p. 578). Dacă se dă, în continuare, explicația că bietul om este victima unei rele educații, că mama şi tatăl său s-au purtat rău cu el, lumea începe să murmure: vor să fie iertat ucigaşul! Preotul prezent la fața locului evocă şi el o stricare

a moravurilor, tipică celor din înalta societate. În acelaşi spirit, Hegel aminteşte de un primar cunoscut în tinerețe, care se plângea că scriitorii caută să distrugă viața în conformitate cu preceptele creştinismului, fiindcă unul a luat apărarea sinucigaşilor într-o carte. Era vorba despre *Suferințele tânărului Werther.*

A gândi abstract înseamnă aici a vedea în ucigaş numai faptul abstract că este un ucigaş, a-l reduce pe individul respectiv la această calitate abstractă, contestându-i involuntar restul esenței sale umane (*W* II, p. 578). De asemenea, reținând dintr-o carte numai faptul că autorul ei are o atitudine favorabilă față de un personaj care, comițând suicidul, a încălcat cerințele religiei creştine, involuntar se scapă din vedere intențiile artistice ale operei, care precumpănesc asupra celor morale, şi se extinde opinia asupra oricărei alte scrieri literare şi asupra tuturor scriitorilor.

Dimpotrivă, abstracția poate lua şi următoarea formă: o comunitate aparent cultivată şi sensibilă, spre deosebire de cea de mai sus (în cazul de față aparținând oraşului Leipzig), făcea abstracție de funcția precisă de instrument de tortură şi execuție pe care o avea roata, nu de calitatea de om a ucigaşului, reunind sentimentalismul membrilor acestei comunități cu inconvenientul de a provoca suferință celui pedepsit prin gestul straniu de a presăra flori peste el şi instrumentul de tortură. Funcționa aici o falsă analogie cu crucea creştină, pe care creştinii o acoperă cu trandafiri. Numai că semnificația profundă a acesteia, de simbol al unor conținuturi pe care nu le poate exprima orice instrument de tortură, le scăpa sentimentalilor burghezi din Leipzig, din moment ce sunt în stare să ofere această onoare criminalilor de rând.

Un alt caz, cam macabru. O bâtrână infirmieră, văzând capul tăiat al unui dogar care fusese executat într-o zi însorită, exclamă: Ce frumos străluceşte Sfântul Soare peste capul dogarului! În acest fel, spune Hegel, ea a „ucis abstracția ucigaşului" (*W* II, p. 579), ridicându-l la demnitatea a ceva viu pe cel tocmai executat. Fiindcă un proverb spune despre

un lucru insignifiant că „nu merită să strălucească Soarele pentru el", exclamația bătrânei a înlocuit abstracția ucigașului (insignifiant în calitate de viețuitor, un cadavru) cu abstracția realității însuflețite de strălucirea Soarelui.

O vânzătoare de ouă răspunde la observația unei femei uşoare că ouăle sunt stricate cu afirmația că cea care a făcut observația este o stricată, susținându-şi-o cu o scurtă prezentare a comportamentului clientei, nu prea demn de laudă. Intenția vânzătoarei de a-i dovedi clientei sale că se înşeală se transformă într-o insultă.

În sfârşit, un exemplu din armată: fiindcă într-o armată soldatul poate fi bătut, el este de la sine înțeles un neisprăvit (*eine Kanaille*). „Astfel că soldatul obişnuit este pentru ofițer acest *abstractum* al unui subiect capabil s-o încaseze, cu care un domn în uniformă şi cu *Porte d'épée* trebuie să aibă de-a face ca şi cum ar face pactul cu diavolul" (*W* II, p. 581).

Toate aceste exemple susțin ideea lui Hegel că abstract gândeşte omul necultivat, nu cel cultivat. Ele au în comun o anumită manieră de a folosi limbajul pe care de obicei o numim concretă, dar ne referim atunci la un conținut exclusiv de reprezentări pe care le are în vedere cel ce vorbeşte. El este incapabil să aibă în vedere şi altceva decât aceste conținuturi, legând gândirea exclusiv de aceste reprezentări şi punând-o în imposibilitatea de a reuni aspecte opuse ale realității vizate. Efectul este că, uneori, ceea ce este exprimat se îndepărtează de intențiile celui care se exprimă.

2. Despre simbol în general

Despre simbol în general este *Introducerea* la prima secțiune a părții a doua, *Dezvoltarea idealului în formele particulare ale frumosului artistic* din *Prelegeri de estetică.* După conceptul lui şi ca fenomen istoric simbolul constituie şi începutul artei. Pe Hegel îl interesează aici în principal realizarea *artei* în formă simbolică; este însă un prilej de a face precizări privind

termenul de *simbol* care nu privesc doar latura sa artistică. Astfel, „Simbolul, în general, este o existență exterioară nemijlocit prezentă sau dată pentru intuiție, dar o existență care nu trebuie înțeleasă aşa cum este dată nemijlocit, nu trebuie luată ca atare, ci într-un sens mai larg şi mai general. De aceea, când e vorba de simbol, trebuie să facem îndată deosebire între două lucruri: în primul rând *semnificația,* şi apoi *expresia* acesteia. *Prima* este o reprezentare sau un obiect, *a doua* este o existență sensibilă sau o imagine oarecare" (*PrEst,* I, p. 312).

Aşadar simbolul nu este în primă instanță o expresie verbală, ci tot o existență sensibilă. De exemplu, culorile pavilionului unei nave exprimă cărei națiuni îi aparține aceasta. Aici, simbolul este un *semn* şi, ca atare, este arbitrar: „O astfel de culoare nu conține (…) vreo calitate care i-ar fi comună cu semnificația sa, adică cu națiunea reprezentată prin ea" (*PrEst,* I, p. 312).

Pe de altă parte, un semn în care „existențele date posedă deja în ființa lor proprie semnificația pentru a cărei exprimare sunt folosite" (*PrEst,* I, p. 313) precum leul, care este luat ca simbol al mărinimiei, nu se înfățişează conştiinței ca lucrul individual însuşi, ci prin calitatea generală care este semnificația urmărită, deşi lucrul individual nu este de data aceasta cu totul independent de semnificația sa, precum în cazul culorilor unui steag.

Totuşi, adecvarea dintre lucrul individual luat ca simbol şi semnificația sa nu este absolută, de unde o anumită incertitudine privind semnificația avută în vedere prin simbolizare. Leul nu este *numai* mărinimos, vulpea *numai* vicleană etc. Expresiile simbolice ale limbii, mai cu seamă, sunt aici de luat în considerare. Atunci când anumite cuvinte (de exemplu: a prinde, în germ. *greiffen,* înrudit cu *Begriff,* concept; echivalentul latinesc al acestuia este, de altfel, tot atât de sugestiv: *con-caepere*, a prinde împreună) indică activități sufleteşti, nu ne mai amintim în chip obligatoriu de acțiunea senzorială (în exemplul dat, acțiunea de a *apuca* implicată de cuvântul care desemnează *conceperea*). Dar în momentul când relația este

precizată, când se face explicit trimitere la acțiunea senzorială, ne reprezentăm această acțiune, iar relația încetează a mai fi simbolică. Avem de-a face cu o metaforă sau o comparație (*PrEst,* I, p. 315). „Simbolicul, luat în sensul atribuit de noi cuvântului, încetează acolo unde, în locul unor reprezentări generale nedeterminate, conținutul şi forma reprezentării artistice le constituie individualitatea liberă" (*PrEst,* I, p. 321).

Nu trebuie să tragem grăbiți concluziile acestei expuneri hegeliene, considerând că gândirea simbolică este o formă „primitivă", pe care formarea individualității libere (nu doar artistice, ci şi ştiințifice) o părăseşte definitiv. În momentul realizării depline a acestei individualități „semnificație şi reprezentări sensibile, interior şi exterior, conținut şi imagine, nu se mai deosebesc atunci unele de altele şi nu se mai înfățişează numai ca înrudite, cum e cazul în simbolicul propriuzis, ci se prezintă ca un întreg *unic,* în care fenomenul nu mai are în afara sa sau lângă sine vreo altă esență, iar esența vreun alt fenomen. Ceea ce manifestă şi ceea ce e manifestat, sunt ca atare depăşite, devenind unitate concretă" (*PrEst,* I, p. 321). Originar, simbolicul livrează o unitate *abstractă,* asupra căreia inteligența acționează dizolvant. Dar, în final, cunoaşterea absolută regăseşte unitatea originară, de data asta ca una *concretă.* Simbolicul intră aici într-un *metabolism*, ca să folosim o metaforă, prin care sunt eliminate numai componentele incerte ale simbolizării abstracte.

Procesul interior de formare al artei lasă să se ivească „gradele succesive ale simbolicului" (*PrEst,* I, p. 322). O istorie a mitologiei ar descoperi asemenea trepte şi în domeniul religiei. Acest lucru dovedeşte că simbolul nu este ceva ce ține de domeniul strict al artei, ci este un proces universal, al cărui teren este spiritul şi a cărui ştiință realizată este ştiința logicii.

*

Cele două texte hegeliene prezentate în această *Anexă* ilustrează punctul de vedere detaşat prin analiza de mai sus asupra pasajelor referitoare la problema limbajului în *Fenomenologia spiritului, Ştiința logicii* şi *Enciclopedia ştiințelor*

filosofice: anume că, deşi limbajul natural este vehiculul gândirii naturale, al celei formale şi al celei speculative, utilizarea acestuia este profund diferită în fiecare dintre cele trei moduri ale gândirii. În *Wer denkt Abstrakt?,* Hegel exemplifică incapacitatea gândirii naturale de a surprinde conținuturi speculative, cu toate că limbajul natural dispune de capacitatea de a le exprima. Pentru a ajunge în situația de a stăpâni pe deplin limbajul natural, utilizându-l în chip speculativ, conştiința trebuie să deprindă mai întâi maniera de a gândi formal, dar nu trebuie să se limiteze la aceasta. Ea trebuie să recupereze şi o componentă pe care logica formală nu o mai deține, pe care o pierde în trecerea gândirii naturale către cea formală: raportarea simbolică la limbajul natural, prin care ceea ce exprimă acesta şi expresia însăşi nu mai sunt privite ca ceva separat, ci drept unitate concretă. Logica speculativă revine la considerarea cuvântului ca simbol, deoarece cuvântul ca semn nu poate exprima unitatea concretă de care ea are nevoie.

3. Constituirea sistemului hegelian al conceptelor speculative

Teoria hegeliană a limbajului uimeşte prin profunzimea analizei, anticipând multe abordări aşa-zis moderne şi scoțându-le în evidență limitele de care ele însele au devenit conştiente abia mult mai târziu. Totodată, este un merit al filosofului faptul că nu se mărgineşte la o simplă critică, ci surprinde unitatea viziunilor unilaterale asupra limbajului, integrându-le într-o viziune de ansamblu, în care fiecare are de jucat un rol important. Este o prejudecată cu totul lipsită de bază înscrierea filosofiei hegeliene a limbajului în perimetrul teologiei şi metafizicii neoplatonice, ori neglijarea importanței acesteia prin impunerea imaginii unui Hegel „ale cărui preocupări erau altele"[133].

[133] T. de Mauro, *op. cit.,* p. 81.

Am traversat, de-a lungul acestui capitol, diferitele laturi din care poate fi abordată problema raportului dintre gândire şi limbaj pe baza textelor hegeliene. Pentru reflecția filosofică este important ca raportul dintre gândire şi limbaj să fie examinat şi din punct de vedere istoric. Filosofii au contribuit mai mult ca oricine la precizarea rolului pe care limbajul îl joacă în exprimarea autentică a gândului. De fapt, limbajul filosofiei este tocmai sistemul gândirii, dacă ținem cont de cele spuse mai sus. Pentru a face vizibil acest lucru este suficient să ne închipuim că nu dispunem de nici un termen filosofic, aşa cum se întâmpla în perioada de început a filosofiei greceşti. Cum am putea realiza atunci cerințele de precizie reclamate de cunoaşterea ştiințifică? Ar fi necesar să ne punem mai întâi de acord cu privire la ce este adevărul, cunoaşterea etc. (cf. *FS,* p. 51), adică să ne angajăm pe un drum care, din fericire, astăzi este deja parcurs. Obiecțiile privind caracterul imprecis al limbajului filosofiei, eforturile de a preciza termenii, chiar eliminarea celor care nu folosesc în procesul cunoaşterii sau îl împiedică, toate acestea sunt posibile deoarece avem la dispoziție un material capabil de a fi modelat. Precizările se fac față de ceva deja disponibil, nu se pot face în gol. Ființa pură, ceea-ce-este în general, se răstoarnă în neantul pur, este intuire şi gândire goală (*ŞtL,* p. 64).

Raportul dintre gândire şi limbaj nu are însă *numai* o dimensiune istorică. Conştiința cunoscătoare depozitează sedimentările istoriei gândirii fără a putea dispune de ele din capul locului. Nu ne naştem cu memoria aventurii gândirii de până la noi, cu toate că aceasta ne aşează deja în forme destul de bine configurate. Suntem oamenii epocii noastre, spiritul timpului (*Zeitgeist*) locuieşte în chip firesc în noi. Studiul configurațiilor conştiinței nu este totuşi istoric. Scopul lui este recuperarea structurilor spiritului, care nu sunt dependente de timp, deşi le adunăm pe rând. Dimpotrivă, timpul este Spiritul, întrucât fenomenologic recuperăm conceptul spiritului („*Die Zeit* ist der *Begriff selbst,* der *da ist*" – cf. *FS,* p. 459).

Ştiința logicii este structura rezultată în urma travaliului fenomenologic. Este de aceea important să nu fie luată în considerare ca şi cum nu ar avea nici o legătură cu acesta. Independent de *Fenomenologia spiritului, Ştiința logicii* apare ca un tratat de logică care nu seamănă deloc cu celelalte reprezentante ale genului. Nu se încadrează, pe de altă parte, nici în tradiția metafizicii. Schița de sistem elaborată de Hegel pe vremea când preda la Jena a avut nevoie, de altfel, să lase să se dezvolte din ea *Fenomenologia spiritului,* cu care *Ştiința logicii* face corp comun, pentru a deveni cu adevărat un sistem.

Raportul dintre *Fenomenologia spiritului* şi *Ştiința logicii* este unul aparte. Fiecare configurație intermediară a conştiinței (fenomenologic) este întregul (logic) dezvoltat parțial. Nici o configurație intermediară a conştiinței nu este însă, din propriul punct de vedere, intermediară. Logica naturală este ştiința logicii corespunzătoare configurațiilor intermediare ale conştiinței luate ca autonome. Însăşi evoluția gândirii lui Hegel, de la primele scrieri rămase în manuscris, ne oferă o imagine a stării de permanentă evoluție a logicii naturale.

Logica naturală se constituie însă ca logică *formală.* Aceasta înseamnă că raportul ei cu speculativul (ştiința logicii) a fost întrerupt, iar gândirea a devenit un instrument de cunoaştere, al cărui scop este obiectivul, necesitatea externă a gândirii. Categoriile sunt acum fixate, sporesc cunoaşterea, dar nu pot să-şi justifice necesitatea în alt mod decât prin eficiența de care dau dovadă în procesul cunoaşterii.

Pe planul limbajului, raportul dintre expunerea fenomenologică şi cea din *Ştiința logicii* este unul simbolic. Conceptul este simbolul tuturor conceptelor determinate, spuneam mai sus. Relația simbolică este înlocuită, prin constituirea logicii formale, de o teorie a semnului. Locul în care se discută acest aspect este *Filosofia spiritului* din *Enciclopedia ştiințelor filosofice.* Teoria limbajului inclusă aici avertizează că „De obicei *semnul* şi *limba* sunt introduse ca anexă, undeva, în psihologie sau chiar în logică, fără să se cugete la necesitatea şi la conexiunea lor în sistemul activității inteligenței" (*Enc,*

§ 458, p. 281), deci că studiul semnului şi limbajului ține de o *Realphilosophie,* nu de logica formală sau de metafizică. Abia sistemul ştiinţelor filosofice încheie traiectoria începută cu istoricul problemei.

Sistemul ştiinţelor filosofice este logica aplicată. Am văzut în cap. I ce semnificaţie are acest lucru (cf. *supra,* cap. I, 1). Pentru o filosofie a limbajului este de reținut această consecință: perfecțiunea limbajului, constând în faptul că el surprinde *mişcarea lucrurilor însele,* rezidă în realizarea Ideii logice.

Am rezumat în câteva rânduri expunerea de până acum. Vom însoți acest rezumat de exemplificarea, într-un caz, a celor spuse. În acest scop să ne oprim din nou asupra conceptului hegelian de *obiectivitate,* a cărui importanță nu mai trebuie subliniată.

Obiectivitatea (*Die Objektivität*) este titlul celei de-a doua secțiuni a Logicii *subiective* din *Știința logicii.* Cea dintâi secțiune este dedicată Subiectivității, în care sunt prezentate conceptul, judecata şi silogismul, aşa cum le-am întâlnit mai sus. Faptul ar putea naştere la nedumeriri, pe care le înlătură însă explicațiile hegeliene privind conceptul: acesta nu este echivalent cu teoria clasică a noțiunii (cf. *supra,* cap. II, 2, b). Într-un anumit sens, poziționarea obiectivității în urma subiectivității este şi o consecință a criticii kantiene, a efortului acesteia de a înfăptui „revoluția copernicană", cu precizarea că proiectul kantian a lăsat subiectivitatea şi obiectivitatea în raport de opoziție. Logica mică începe chiar prin a face o trecere în revistă a pozițiilor gândului față de obiectivitate, pentru a înlătura din capul locului reducerea sistemului ştiinţelor filosofice la una dintre ele. Sunt înregistrate aici cele trei sensuri ale obiectivității: 1. ceea ce e dat numai exterior (punct de vedere metafizic, prekantian); 2. ceea ce e universal şi necesar (punctul de vedere al lui Kant); 3. ceea ce este *însine* gândit, opus față de ceea ce e gândit de noi (Fichte şi Schelling) (*Enc,* § 41, *Adaos 2,* p. 102).

Dar, revenind la *Știința logicii,* notăm că prima parte a acesteia poartă titlul de Logică obiectivă (*Die objektive Logik*).

Aşadar, prima parte a *Ştiinţei logicii* are un corespondent în cea de-a doua. Ce fel de raport se stabileşte aici şi de ce este accentuat prin diviziunea în două părți (Logică obiectivă, Logică subiectivă), absentă în *Enciclopedie*?

Răspunsul la aceste întrebări porneşte de la precizările hegeliene privind Logica obiectivă: *ființa* abstractă a trecut în *ființă determinată*, întorcându-se la sine ca *esență*. Esența, la rândul ei, ca *temei*, intră în *existență* şi se realizează ca *substanță,* reîntorcându-se iarăşi în *concept*. Iar conceptul se determină acum ca *obiectivitate*. Toate acestea nu sunt altceva decât „ceea ce altă dată se prezenta şi ca inferență sau *concluzie de la concept la metafizică*" (*ŞtL,* p. 706, subl. aut.). Aşadar, trecerea conceptului în obiectivitate este *concluzia unui silogism*. Ca în orice silogism, termenul mediu este elementul de legătură între concept şi obiectivitate. Aici termenul mediu operează, aşa cum spunea Noica, o trecere a mediului *extern* în mediu *intern* şi nu o conexiune între subiectul şi predicatul concluziei, desigur întrucât avem în vedere aspectul speculativ al silogismului. Obiectivitatea externă este Logica obiectivă, cea internă este obiectivitatea Logicii subiective. Această *trecere* are o însemnătate mai mare din punct de vedere speculativ decât concluzia, pe care o valorizează de fapt gândirea *formală*. Pentru Hegel, termenul mediu este, succesiv, mecanismul, chimismul, teleologia. Succesiv însă iarăşi din punct de vedere formal.

Conceptul poate îndeplini funcția obiectivității în fiecare dintre acestea. Într-o exprimare comună, s-ar putea formula după cum urmează: putem vedea lumea ca redusă la aspecul ei fizico-mecanic, chimic, biologic. Putem să vedem acestea şi ca forme tot mai complexe de organizare a realului, etc. Dar, în ultimă instanță, toate acestea constituie conceptul însuşi, *simbolizat* ca mecanism, chimism, teleologie.

Termenul de „mecanism" (*Mechanismus*)(ca şi celelalte două, la rândul lor, la propriile niveluri), nu desemnează un agregat mecanic, ci gândirea care operează cu „*obiecte complete şi de sine stătătoare*" (*ŞtL,* p. 712, subl. aut.). Iată de ce

Hegel vorbeşte despre mecanism *material* şi mecanism *spiritual,* ceea ce, pentru limbajul comun, nu este admisibil. Însă aici avem de-a face cu un mod de gândire, nu cu rezultate ale folosirii lui. Acest mod de gândire a purtat apoi numele de *mecanicism.* Mecanismul spiritual extinde gândirea fizico-mecanică asupra fenomenelor vieții (animalul-maşină al ştiinței sec. al XVII-lea), psihologice (monada leibniziană), sociale şi politice (gândirea social-politică a lui Hobbes: „*indivizii* sunt [termeni] medii care fac să se manifeste în existența exterioară acel individ unversal […]" – *ŞtL,* p. 726), iar ca mecanism *absolut* oferă o imagine a lumii, care este cea a fizicii galileo-newtoniene.

Incluzând toate acestea sub titlul de *Mechanismus,* Hegel dă termenului un univers de semnificații, din care gândirea aplicată unui *anumit* obiect văzut de sine stătător selectează pe aceea care îi foloseşte, ignorându-le, mai mult sau mai puțin deliberat, pe celelalte. Semnificația anumită, detaşată, poate constitui punctul de plecare al gândirii formale, care construieşte propriile sale silogisme, de data aceasta nespeculative. Din punct de vedere speculativ, întregul (conceptul mecanismului) nu intră în conflict cu acestea, dar reciproca nu este valabilă.

Se impune aici o observație. Gândirea speculativă nu este în contradicție absolută cu cea formală, dar nu este nici absolut independentă de ea. Are nevoie de silogismele formale pentru a le evidenția unilateralitatea. Ea pare că descoperă mereu contradicții acolo unde gândirea formală încearcă să le evite, motiv pentru care cercetătorului angajat în elaborarea unei teorii ştiințifice – care experimentează, încercând să subsumeze faptele unor reguli generale – îi apare ca un fel de sofistică. Un reprezentant al ştiințelor experimentale contestă faptul că este reprezentant al gândirii formale, deoarece nu are în vedere studiul procedeelor, ci al faptelor. Din punct de vedere speculativ însă, toate faptele sunt deja rezultatul înscrierii gândirii într-unul dintre conceptele determinate, iar studiul lor independent este cea mai bună dovadă că aşa stau lucrurile.

Limita gândirii speculative, dacă se poate vorbi despre aşa ceva, stă în altă parte decât în caracterul ei contradictoriu, şi anume într-o anumită dependență structurală față de stadiile cercetării ştiințifice obişnuite. Acest lucru este vizibil la Hegel mai cu seamă în cazul chimismului şi teleologiei. Ştiințele care le corespund acestora erau mai puțin dezvoltate decât mecanica la vremea elaborării *Ştiinței logicii,* iar acest lucru se observă în expunerea sa.

Am arătat mai sus că ordinea obiectiv → subiectiv este insuficientă ca interpretare a *Ştiinței logicii.* În fapt, ea este inversată cu ordinea subiectiv → obiectiv în secțiunea de care ne-am ocupat aici. *Ambele* sunt luate în considerare de gândirea speculativă. În acest fel, opoziția însăşi dintre obiectiv şi subiectiv dispare. Ce consecințe are acest fapt pe planul limbajului?

Aşa cum am văzut, simbolul este examinat pornind de la *semnificația* şi *expresia* sa. Conceptul (corespondent pe planul speculativ al numelui logicii naturale), ca simbol, suferă de-a lungul dezvoltării sale o serie întreagă de modificări ale semnificației sale; de fapt, toate semnificațiile posibile sunt traversate rând pe rând. În schimb, *expresia rămâne aceeaşi*. Cu toate acestea, suferă şi ea profunde transformări în ceea ce priveşte conținutul de reprezentări la care trimite şi, în final, aceste reprezentări sunt descoperite ca fiind gânduri, dispare din ele orice element sensibil. În acest punct, expresia răstoarnă ordinea originară a simbolicului, în care semnificația are prioritate. Speculativ vorbind, expresia are de acum prioritate asupra semnificației. Conceptul *exprimă* orice reprezentare posibilă şi, în virtutea expresiei, căpătăm semnificațiile pe care ea le depozitează. Cu propriile cuvinte ale lui Hegel, acest fapt este formulat după cum urmează: „logica expune automişcarea ideii absolute numai ca pe *Cuvântul* originar, care este o *exteriorizare,* dar exteriorizare care, ca un ce exterior, de îndată nemijlocit dispare în momentul în care este" (*ŞtL,* p. 826, subl. aut.).

Aceste fraze au alimentat acuzațiile de misticism, gândire teologică deghizată, care i-au fost aduse filosofului. E foarte adevărat că el a considerat că reprezentările şi noțiunile teologiei nu trebuie neglijate, ca şi cele ale gândirii ştiințifice, fiindcă şi ele sunt tot o formă de gândire, iar gândirea care se gândeşte pe sine a lăsat şi acolo urme care trebuie recuperate. Aşa cum am văzut, primele reflecții hegeliene care au pus în evidență elemente speculative au fost prilejuite de probleme ținând de această sferă. Însă e o mare greşeală a *reduce* întreaga dialectică hegeliană la metafizica neoplatonică, apoi creştină. De altfel, însuşi Marx, care avea o atitudine deschis ostilă față de religie, consideră că este posibilă purificarea logicii hegeliene de această componentă, ceea ce nu s-ar fi justificat în cazul unei teologii deghizate. *Cuvântul* originar pomenit în fraza citată este *Verbum* al metafizicii creştine în sensul simbolic în care şi mecanismul, chimismul şi teleologia sunt simboluri ale gândirii ştiințifice specializate.

4. Limbajul natural şi structura gândirii. Rezultatele analizei

Scopul acestui capitol a fost de a prezenta modalitatea în care logica naturală, logica formală şi logica speculativă, văzute ca realizări ale unor tipuri distincte ale gândirii, utilizează resursele limbajului natural – singurul, în concepția lui Hegel, care trebuie luat în considerare dacă este vorba să determinăm cum se cuvine structura gândirii. Rezultatele analizei pe care am făcut-o asupra pasajelor din principalele lucrări în care filosoful tratează problema limbajului pot fi redate, pe scurt, după cum urmează:

1. Din punct de vedere istoric, demersul de tip logico-natural este conservat de evoluția filosofiei greceşti până la Aristotel. Dialectica, aşa cum o întâlnim la Socrate (rezultatul unor dezvoltări istorice care încep cu Heraclit), are ca țel

realizarea „dreptei potriviri a numelor", iar Hegel scoate în evidență asemănările dintre propria doctrină asupra conceptului şi străduințele vechilor dialecticieni, cu alte cuvinte înrudirile dintre logica naturală şi cea speculativă;

2. O dată cu Aristotel îşi face apariția tipul de gândire care îndepărtează gândirea naturală de cea speculativă. Este vorba despre gândirea formală, pe care au cultivat-o în special stoicii şi care îşi constituie propria logică, logica formală. Din punct de vedere istoric, dezvoltarea filosofiei nu poate conduce, conform lui Hegel, decât la regăsirea unității dintre gândirea naturală şi cea speculativă; dar acest eveniment nu va avea loc prin eliminarea arbitrară a caracterului formal al gândirii, ci prin integrarea lui de către gândirea speculativă;

3. Strategia aleasă de Hegel pentru îndeplinirea acestui scop a fost, aşa cum am văzut, complexă. Ea a presupus: *a*. identificarea tipurilor succesive de conştiință, a modalităților în care aceasta valorifică resursele limbajului natural şi evidențierea limitelor acestora (ceea ce a fost realizat în *Fenomenologia spiritului*); *b*. analiza comparativă a logicii formale şi a celei speculative pentru precizarea domeniilor care le corespund (ceea ce a fost realizat în *Știința logicii*); *c*. elaborarea unei teorii a limbajului care să nu pornească de la o abordare formală (convențională) a acestuia (ceea ce s-a realizat în *Filosofia spiritului* din *Enciclopedia ştiințelor filosofice*).

4. Având intenția de a realiza în cele din urmă o unificare, nu o disociere a modurilor gândirii, Hegel a păstrat terminologia logică tradițională. Sensurile tuturor termenilor clasici au suferit însă transformări substanțiale. Posibilitatea de a efectua aceste transformări, justificarea lor speculativă, este dată, în interpretarea noastră, de faptul că limbajul speculativ, spre deosebire de cel al gândirii formale, utilizează termenii în calitate de simboluri, nu de semne. Din acest unghi, gândirea speculativă se aseamănă mai mult cu gândirea naturală decât cu cea formală. Ca simbol, conceptul poate să accepte simultan sensuri opuse, care apar ca succesive numai la o abordare exterioară, ceea ce nu este acceptabil

dacă este luat în considerare ca semn (raport fix, precis determinat, al sensului şi semnificației). Acelaşi lucru este valabil şi pentru judecată şi silogism;

5. Logica naturală a jucat un rol la fel de important în constituirea celei formale şi a celei speculative. În ea pot fi descoperite atât tendințele de precizare şi separare a termenilor specifice logicii formale, cât şi cele de trecere a unora în alții şi reunire specifice logicii speculative.

În continuare, pe baza acestor rezultate, vom trece la descrierea modului în care configurațiile conştiinței, raportându-se la adevăr, trec unele în altele. Fiecare configurație, aşa cum vom vedea, reprezintă un tip de silogism speculativ. La început avem de-a face cu scheme ale logicii naturale (figurile silogistice, cu excepția ultimei, a patra), apoi cu cele ale logicii formale (figura a patra şi silogismul reflectării), în sfârşit, o dată cu apariția rațiunii, cu cele speculative (silogismul necesității). Mai important decât faptul că fiecare configurație a conştiinței poate fi atribuită unei scheme silogistice este acela că succesiunea schemelor evidențiază continuitatea lor.

Capitolul al III-lea

Interpretarea logico-naturală a configurațiilor (*Gestalten*) conştiinței din *Fenomenologia spiritului*

1. Structura logică a *Fenomenologiei spiritului*

Vorbind despre structura logică a *Fenomenologiei spiritului*, avem în vedere aici logica naturală, cunoaşterea aflată în inegalitate cu substanța sa. Nu este vorba despre paralelismul şi corespondențele dintre capitolele acesteia şi *Știința logicii*, ci despre structura internă a primei cărți a lui Hegel. Această structură internă o vom raporta apoi la cea a ştiinței logicii, respectând raporturile dintre întreg şi parte pe care le-am pus în evidență în primele două capitole, raporturi care privesc pe de o parte ansamblul scrierilor hegeliene şi pe de altă parte raportul dintre gândire şi limbaj în viziunea filosofului.

Structura internă a *Fenomenologiei spiritului* apare ca un şir de *configurații* ale conştiinței. Să precizăm acest termen cu ajutorul câtorva contexte în care este folosit în lucrare.

La sfârşitul capitolului al treilea al *Fenomenologiei spiritului,* rezumând dezvoltarea făcută, înainte de a trece la *Conştiința-de-sine,* Hegel scrie: „*Progresul necesar* al configurațiilor de până acum ale conştiinței – configurații pentru care adevărul lor era un lucru, un altul decât ele însele – exprimă tocmai aceasta: că nu numai conştiința lucrului nu este posibilă decât pentru o conştiință-de-sine, ci că însăşi conştiința-de-sine este adevărul acestor configurații", cu precizarea, anterioară, că „o nouă *configurație* a conştiinței (…) nu-şi recunoaşte esența în cele precedente" (*FS,* p. 103; cf. şi *supra,* cap. II, 2, a).

În capitolul al patrulea, despre conştiința-de-sine, cu privire la scepticism: „din această experiență se iveşte *o configurație nouă,* care reuneşte cele două gânduri pe care scepticismul le ține despărțite. Gândirea inconsistentă a scepticismului asupra lui însuşi trebuie să dispară, deoarece conştiința este de fapt o *unică* conştiință, care are în ea aceste două modalități. Această nouă configurație este deci o configurație care îşi este *pentru sine* dubla conştiință a ei" (*FS,* p. 126).

În ultimul capitol, despre cunoaşterea absolută: „Această ultimă formă a Spiritului, care dă totodată conținutului său întreg şi adevărat forma Sinelui şi care prin aceasta realizează deopotrivă conceptul său, după cum în această realizare el rămâne în conceptul său, este cunoaşterea absolută, ea este spiritul care se cunoaşte în forma lui de spirit, adică este *cunoaştere speculativă*. *Adevărul* nu este numai *în sine* perfect identic *certitudinii,* dar are şi configurația (*Gestalt*) certitudinii-de-sine, adică el este în ființa-sa-în-fapt, aceasta înseamnă, pentru spiritul care cunoaşte, în *forma* cunoaşterii lui însuşi" (*FS,* p. 457).

Este vizibilă, în toate aceste contexte, utilizarea termenului de *configurație* pentru a determina raportarea conştiinței la adevăr. *Prin adoptarea unui anumit tip de adevăr* configurațiile

conştiinței se detaşează una față de alta. Ceea ce caracterizează *numai* cunoaşterea speculativă este prezența conceptului adevărului în propriul domeniu. Aici adevărul nu mai este plasat în afara configurației care se structurează raportându-se la el. Decurge de aici consecința importantă că o anumită configurație a conştiinței, alta decât cea a cunoaşterii speculative, *nu poate justifica propriul concept al adevărului.* În aceasta constă necesitatea progresului configurațiilor conştiinței, despre care pomeneşte primul dintre citatele de mai sus. Conceptul adevărului cu care operează o configurație anumită a conştiinței este constituit de configurația următoare. Acest înțeles dat de Hegel adevărului îl deosebeşte de teoria clasică, a adecvării dintre enunțuri şi stările de fapt. Nici un enunț nu este adevărat prin raportarea lui la stări de lucruri sau, altfel spus, un asemenea enunț nu este o judecată, ci o simplă propoziție. Adevărul *propozițiilor* poate fi rezultatul unei verificări a corespondenței dintre enunț şi stările de fapt, adevărul *judecăților* ține de întregul configurației conştiinței care le face. Totuşi, nu coerența este criteriul adevărului, întrucât adevărul nu este o simplă însumare de enunțuri.

Să notăm, în treacăt, că această viziune asupra adevărului este destul de apropiată de distincții ale logicii moderne, create pentru a evita paradoxurile de tipul celui al mincinosului[134].

O altă consecință priveşte termenii care descriu fiecare configurație. Ei sunt identici aparent de-a lungul întregii cărți. În realitate, regimul lor în configurația următoare este asemănător termenilor metateoretici din logica modernă[135].

Este caracteristică însă acestei teorii a configurațiilor faptul că este alcătuită dintr-o serie de subsisteme *inconsistente* în raport cu succesoarele lor. Ele îşi au adevărul în configurații care le denunță inadecvarea față de propriul concept al

---

[134] Cf. Gh. Enescu, *Dicționar de logică,* Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, București, 1985, art. *teoria tipurilor,* p. 365.

[135] Cf. A. Dumitriu, *Teoria logicii,* Edit. Academiei, Bucureşti, 1973, p. 247-251.

adevărului. În aceasta constă aspectul dinamic al structurii *Fenomenologiei spiritului,* permanenta readaptare a certitudinii de sine la obiect (*FS,* p. 463). El este accesibil ca atare numai cunoaşterii absolute, pentru care însă nu este simpla realizare a unui concept al adevărului de factură holistă (în care contează numai coerența întregului), ci şi *istoria* adevărului, nedetaşabilă de concept (*FS*, p. 464)[136].

Pentru conştiința aflată în evoluție, configurațiile anterioare sunt suprimate (*aufgehoben*), astfel că numai în stadiul cunoaşterii absolute – în care conştiința se identifică cu spiritul – ea are acces deplin la semnificația întregului parcurs. În acest stadiu, ea nu se mai interesează de cunoaşterea aflată în inegalitate cu substanța ei, de formele cunoaşterii care au ca punct de plecare distincția subiect-obiect. Noi însă ne vom opri mai pe larg asupra fiecăreia.

Într-un anumit sens, configurațiile conştiinței sunt trei: A. Conştiința, B. Conştiința-de-sine, C. Rațiunea. Din punctul de vedere al *spiritului* stau la baza individualității umane, a tendinței sinelui de a se descoperi ca substanță reală, unitate a Eului cu Lumea (văzută nu numai ca univers fizico-chimic, ci şi ca universul comunității indivizilor, comunitate în care aspectul social este numai una din laturi)[137]. Din punct de vedere *istoric*, acest proces este inițiat o dată cu sfârşitul lumii romane şi apariția creştinismului.

Dar, într-un alt sens, care este propriu-zis *logic*, fiecare dintre acestea trei se configurează la rândul ei, aşa cum am văzut în cap. II. 2. a, detaşând referințele hegeliene cu privire la limbajul fiecărei configurații intermediare, iar rezultatul priveşte nemijlocit cunoaşterea şi numai indirect modul de raportare al individului la comunitatea din care face parte

[136] Cf. Elisabeth Weisser-Lohmann, *Gestalten nicht des Bewusstseins, sondern einer Welt – Überlegungen zum Geist-Kapitel der Phänomenologie des Geistes,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998, p. 188.

[137] *Ibidem,* p. 204.

sau ființa sa istorică[138]. Vom reveni în continuare asupra lor, de data aceasta pentru a le lua în considerare împreună cu propriul lor adevăr, ceea ce este echivalent cu a reconstitui întregul domeniu al logicii naturale. Totodată, vom trece în revistă pe scurt şi principalele interpretări care li s-au dat de către comentatori. Intenția noastră nu este, în această direcție, de a furniza o imagine exhaustivă asupra comentariilor existente, ceea ce ar reclama un spațiu greu de evaluat, ci numai de a releva concordanțe şi discordanțe față de propria interpretare.

Din perspectiva *Ştiinței logicii, configurațiile* conştiinței apar ca *silogisme*. Aşa cum am văzut, la Hegel silogismul nu este o structură de trei propoziții, ci medierea a trei concepte determinate: individualitatea (I), particularitatea (P), universalitatea (U). *Acestea* vor fi regăsite în configurarea conştiinței din *Fenomenologia spiritului.* În cazul conştiinței naturale avem de-a face cu silogismul *ființei determinate*, în cazul conştiinței-de-sine cu cel al *reflectării* şi în cazul rațiunii cu silogismul *necesității*.

În logica clasică, identificarea configurațiilor conştiinței cu tipuri de silogisme reprezintă o întreprindere lipsită de orice sens, deoarece, aşa cum am arătat, silogismul este văzut ca o *structură de judecăți clasice* (la Hegel propoziții), prinse într-un raport precis: dacă premisele sunt date, concluzia urmează cu necesitate. Intenția lui Hegel nu este însă de a reformula teoria clasică. La el silogismul nu este un procedeu demonstrativ, ci *structura gândirii* într-un anumit moment al evoluției conştiinței. Astfel, silogismul figurii întâi, de exemplu, reproduce structura certitudinii sensibile. Cel ipotetic

[138] Antichitatea nu a cunoscut individualitatea umană, adică individul pentru care libertatea face parte din însăşi esența umană. Din acest motiv, stoicismul şi scepticismul nu ne apar ca atitudini derivate dintr-o etică (*Sittlichkeit,* în care *Sitte* trimite la datinile, obiceiurile unui popor pentru care fiecare individ este în mod esențial liber, ceea ce nu a existat decât în cadrul popoarelor creştine), ci ca *forme de cunoaştere* care au drept consecință anumite reguli de comportament. Reiese aici cu claritate anacronismul stoicismului şi scepticismului moderne reînviate ca doctrine morale.

corespunde idealismului german (Fichte şi Schelling). Silogismele hegeliene trec unele în altele, dar această trecere nu are nimic comun cu reducerea clasică la silogismele figurii întâi, ci reprezintă surprinderea momentelor în care conştiința adoptă un alt tip de adevăr. Necesitatea, cu care se încheie procesul inițiat de silogismul ființei determinate, nu se obține prin îndeplinirea condițiilor formale de constituire (corectitudinea), precum în cazul silogismului clasic, ci rezultă din dezvoltarea completă a seriei, totalitatea procesului.

La o analiză separată, silogismele ființei determinate ar putea fi atribuite logicii naturale, cele ale reflectării subliniază caracterul formal al gândirii, iar cele ale necesității ar putea fi considerate propriu-zis speculative. Însă, cum reunirea lor, nu separarea, este rezultatul către care tinde procesul, nu este imperativă păstrarea lor între aceste limite.

2. Configurația conştiinței sensibile. Logica naturală a lui *hic et nunc*

Alexandre Kojève, unul dintre promotorii renaşterii hegeliene, este şi unul dintre cei mai fini comentatori ai *Fenomenologiei spiritului.* Din păcate pentru tema noastră, el a pus accentul mai ales pe partea a doua a lucrării hegeliene, care nu intră în discuție aici, scopul general al demersului său fiind în legătură cu filosofia religiei. Totuşi, putem nota ca făcând parte din sfera noastră de interes observațiile sale cu privire la locul *Fenomenologiei* în sistemul ştiinței, redate schematic de fostul elev şi editorul cursurilor lui Kojève, R. Queneau, remarcând preocuparea pe care a avut-o cu privire la geneza sistemului[139]. În general, acestea corespund observațiilor noastre din cap. I. 3.

[139] Al. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professés de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau,* Ed. Gallimard, Paris, 1985, p. 37-42.

Cu privire la certitudinea sensibilă, Kojève o identifică cu atitudinea cognitivă a omului „naiv", în stare exclusivă fiind caracteristică copilului de vârstă mică sau omului preistoric[140]. „Adevărul implicat în certitudinea sensibilă – e că realul *este.* Aceasta este tot. În ființa pură non-calitativă, *este* al Eului se revelă în acelaşi timp ca *este* al realului"[141]. Acest *este* corespunde ființei din debutul *Științei logicii.* Este însă discutabilă calificarea sa ca „non-calitativ", din moment ce titlul sub care se găseşte acolo este tocmai Calitatea (cf. şi cap. I. 3, p. 51-58).

Jean Hyppolite, traducător al *Fenomenologiei spiritului* în limba franceză, este autorul unui vast comentariu al acesteia[142]. În privința certitudinii sensibile, autorul remarcă faptul că rezultatul dialecticii certitudinii sensibile este dispariția caracterului imediat al obiectului şi eului: „Obiectul şi eul nu mai sunt imediate, ci au devenit *lucru întins,* respectiv *lucru cugetător*"[143]. În primă instanță, certitudinea sensibilă nu efectuase nici un fel de interconectare a universalului şi singularului[144]; ulterior, plasată succesiv pe poziția obiectului, respectiv a subiectului, ajunge la distincția carteziană, care este însă punctul de vedere al percepției[145].

Interpretarea lui Hyppolite amestecă în discuție, o dată cu cartezianismul, şi punctul de vedere al reprezentării, care ține de *Filosofia spiritului,* nu de dezvoltarea fenomenologică. Spațiul şi timpul, care stau la baza distincției carteziene, mai apoi a filosofiei lui Kant, sunt intuiții, nu concepte. Ele fac obiectul psihologiei hegeliene. Hegel denunță însă psihologismul kantian.

[140] *Ibidem,* p. 43.
[141] *Ibidem,* p. 44.
[142] J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénomenologie de l´Esprit de Hegel,* Ed. Aubier/Montaigne, Paris, 1946.
[143] *Ibidem,* p. 89.
[144] *Ibidem.*
[145] *Ibidem,* p. 100.

Cu privire la funcția limbajului în certitudinea sensibilă, Hyppolite face referință la dialectica platoniciană, în care sunt puse în evidență expresiile posibile ale adevărului şi rezistența pe care acesta le-o opune. Însă, filosofia limbajului hegeliană i se pare comentatorului a evidenția „unul din viciile profunde ale hegelianismului (…) – care face să dispară «sufletele singulare», deoarece sunt inefabile”[146]. Această interpretare este probabil exagerată, în sensul că sufletele singulare se dovedesc inefabile numai în ceea ce priveşte cunoaşterea. Întrucât cunoaştem, nu rămânem la stadiul sufletului singular, care este caracteristic altminteri întregii sfere a regnului animal (cf. *Enc*, §§ 388-412).

Constantin Noica a comentat de trei ori *Fenomenologia spiritului,* două dintre comentarii (din care unul acoperind numai prima jumătate a lucrării hegeliene, celălalt fiind complet) apărând reunite într-un volum[147]. Aparent, ambițiile lui Noica sunt modeste, de a spune pe înțelesul tuturor „povestea” omului ca toți oamenii care ar fi personajul celei dintâi cărți a lui Hegel. De fapt, valoarea comentariilor lui Noica este pusă în evidență de o altă scriere a sa, *Scrisori despre logica lui Hermes.* În continuare ne vom referi şi la această ultimă scriere publicată de Noica în timpul vieții sale. Teoria sa a synalethismului se apropie cel mai mult de viziunea hegeliană a silogismului. Cel puțin în cazul certitudinii sensibile, aşa cum vom vedea mai jos, synalethismul, sau adeverirea întemeiată, se suprapune perfect peste schema lui Hegel: *„Un synalethism e posibil în clipa când un individual se cuplează cu un general”*[148]. Certitudinea sensibilă intră la Noica în ceea ce el denumeşte *synalethism al determinațiilor.* Determinațiile sunt aici simplele senzații.

[146] *Ibidem,* p. 87, nota (1).
[147] C. Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel,* Edit. Cartea Românească, Bucureşti, 1980.
[148] Idem, *Scrisori despre logica lui Hermes,* Edit. Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 207.

Synalethismul determinațiilor este descris astfel: „anumite caractere, fără organizare şi asamblare sigură, apar la diverse exemplare individuale, dintre care cele purtătoare de general conduc la determinații cu caracter organizat”[149]. Iar rezultatul dialecticii certitudinii sensibile, adevărul acesteia, care ține de percepție: „Lumea mea e reală, nu spectrală ca a senzațiilor, căci e *o lume de ființe şi lucruri*, nu de simple senzații, iar în fiecare ființă ori lucru pot vedea universalul cel bun”[150]. Certitudinea sensibilă apare cu claritate ca un synalethism de acest tip.

Ludwig Siep este autorul unui comentariu recent asupra *Fenomenologiei spiritului,* al cărui merit este şi acela de a pune opera hegeliană în contextul preocupărilor sistematice ale filosofului din anii petrecuți de acesta la Jena[151]. În ce priveşte momentul certitudinii sensibile, L. Siep arată că intenția conştiinței (în direcția obiectului) este mediată de limbaj. Experiența ei poate fi divizată în patru momente: 1. intenția originară (obiectul este singular, stabil, independent de conştiință şi *vizat* de ea); 2. conținutul conştiinței este exprimat prin expresiile „eu”, „acesta”, „aici” etc. şi nume (substantive). Indicatorii sunt expresii generale dependente de context; 3. neconcordanța dintre expresie şi intenția conştiinței produce o serie de corecții, care au ca rezultat transformarea lui *Acesta* singular într-un continuu multiplu; 4. noul „obiect” (fostul *Acesta*) apare drept „lucrul ca un continuum spațiotemporal, cu proprietăți diverse, variabile”[152], acesta fiind lucrul percepției.

Descrierea făcută de L. Siep, dialecticii certitudinii sensibile este corectă, cu atât mai mult cu cât comentatorul

[149] *Ibidem,* p. 177-178.
[150] C. Noica, *Povestiri despre om,* p. 20.
[151] L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und zur «Phänomenologie des Geistes»,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.
[152] *Ibidem,* p. 85.

subliniază că „expresiile verbale depăşesc permanent individualul (…) Expresiile indexate (acum, aici, eu), predicatele existențiale şi numele sunt (…) luate «general», *i. e.* indiferent față de lucruri, la care se raportează”[153].

*

Silogismul ființei determinate are, conform lui Hegel, schema generală:

I-P-U,

ceea ce înseamnă că „individualitatea se uneşte prin mijlocirea particularității cu universalitatea” (*ŞtL*, p. 667). În primă instanță, certitudinea sensibilă se bazează, aşa cum am văzut, pe o pură receptivitate. Din punct de vedere logic, faptul este exprimat astfel: „*Individualul* este un obiect oarecare, nemijlocit, concret, *particularitatea* este unul dintre modurile-lui-determinate, una dintre proprietățile sau unul dintre raporturile lui, iar *universalitatea*, la rândul ei, este un mod-determinat şi mai abstract, şi mai individual în ceea ce e particular” (*ŞtL*, p. 670).

În logica clasică, în care sunt evidențiate premisele şi concluzia silogismului, figura I are forma:

M – P
S – M
S – P,

termenul mediu fiind subiect în majoră şi predicat în minoră. Cum la Hegel, în judecată predicatul deține locul fundamental (acesta fiind criteriul distingerii *judecății* de simpla *propoziție*, în care nu se ia în seamă statutul predicatului, ci doar i se recunoaşte formal statutul – cf. *supra*, cap. II. 2. b), termenul mediu este particularizat în raport cu el. Ceea ce se predică

[153] *Ibidem*, p. 86.

în minoră este un caz particular față de predicatul majorei. Conceptul determinat care este subiectul minorei stabileşte un raport cu predicatul majorei, cele două păstrând acelaşi raport de subiect şi predicat şi în concluzie. Acest mod de a vedea lucrurile este valabil şi pentru restul figurilor silogistice interpretate speculativ de către Hegel, cu diferențele specifice. Figura I are, oricum, şi la Hegel, ca şi în logica clasică, rolul de figură perfectă, datorită coincidenței poziției subiectului şi predicatului în premise şi concluzie.

Termenul mediu (M) în silogismul hegelian are în această structură valoarea particularității (P), drept pentru care la Hegel avem următoarea formă:

Figura I

I-P-U: I-**P** → **P**-U[154]. (1)

Să analizăm raporturile în care se găseşte P ca termen mediu al acestui silogism, ținând cont de condițiile certitudinii sensibile, examinate în cap. II. 2. a: individualul singular cunoaşte purul singular. Conform *Fenomenologiei spiritului,* avem la dispoziție un exemplu, pe care-l vom folosi în continuare: *Acum este noapte.*

Conform I-P, sensul frazei este: *Acum* (I) *este* această *noapte* (P).

În schimb, formulat ca P-U sensul este: Orice *Acum* (U) *este noapte* (P).

Desigur, nu mai sunt respectate aici regulile de alcătuire a silogismului clasic, care se bazau pe teoria clasică a judecății. Am văzut însă mai sus că Hegel respinge clasificarea tradițională. Este însă firesc – nu o simplă consecință a

[154] Folosim semnul „→” nu cu sensul modern de implicație, ci pentru a semnala trecerea de la o „premisă” hegeliană la cealaltă. Folosind terminologia lui Noica, semnul ar putea fi citit „preluat de”, aşadar: I-**P**→**P**-U s-ar putea citi: „Individualul *ca* Particular *este preluat* de Particularul *ca* Universal”.

respingerii acesteia – să nu fie luată în considerație aici teoria clasică. Certitudinea sensibilă nu dispune de posibilitatea de a clasifica; „unii", „toți", „niciunul" nu au nici un sens întrucât avem de-a face cu *Acum.* Ar trebui să ne fie dat în prealabil un concept al universalului, față de care să se opereze cu părți ale lui, dar în acest moment nu avem de-a face decât cu un universal brut, abstract.

Trecerea de la *Acum este această noapte* la *Orice Acum este noapte* se dovedeşte imposibilă fără specificarea condițiilor lui *Acum*. Aceste condiții țin, în momentul certitudinii sensibile, de faptul că P din I-**P** şi P din **P**-U nu sunt identice. De fapt, I-**P** corespunde intenției conştiinței, vizării, iar **P**-U faptului vizat. Legătura celor două, preluarea faptului vizat de conştiința care vizează (desemnată în notația noastră prin P → P), ține strict de limbaj. Să ne amintim formularea hegeliană de mai sus: „Noi gândim în nume" (cf. *supra,* cap. II, 2, c). Conştiința *constată* acum neconcordanța dintre universalul vizat şi universalul *exprimat*. Ea efectuează o sinteză, pe care o denumim *sinteză nominală* întrucât rezultatul ei este numele, substantivul propriu văzut ca substantiv comun, care stă pentru un număr nedeterminat de *Acum* şi de *Aici.* Sinteza nominală nu are în vedere numai pe *Acum* şi pe *Aici,* ci orice substantiv comun. Când spun „copac" vizez copacul *acesta*, dar în acelaşi timp exprim *orice* copac posibil. Sinteza nominală plasează adevărul certitudinii sensibile în această sinteză dintre vizare şi exprimare. Adevărul certitudinii sensibile este însă percepția, care aparține configurației următoare.

Din punctul de vedere al logicii naturale, această sinteză nu are loc. Conştiința care nu efectuează această sinteză se confruntă cu problema insolubilă a identificării numelui esențial, care revine în mod strict individualului vizat, aşa cum am văzut că se petrece în cazul personajului cu acelaşi nume din dialogul *Cratylos*.

Notăm cu $M_{P\to P}$ medierea certitudinii sensibile, sau relația de mediere de tipul întâlnit aici (P → P).

3. Configurația conştiinței perceptive. Logica naturală a simțului comun

Alexandre Kojève nu a comentat capitolul al doilea al *Fenomenologiei spiritului,* dedicat conştiinței perceptive[155]. În general, primele trei capitole ale *Fenomenologiei spiritului* apar la el într-o oarecare indistincție.

În viziunea lui **Jean Hyppolite**, conştiința perceptivă exprimă punctul de vedere „al diverselor ştiințe empirice care ridică sensibilul la universal şi amestecă determinații sensibile şi determinații ale gândirii, fără a avea conştiința contradicțiilor care se manifestă astfel"[156]. Hyppolite urmăreşte dialectica hegeliană a percepției din *Fenomenologia spiritului* împreună cu corespondentul ei din *Enciclopedie* şi din *Propedeutica* elaborată de Hegel la Nürnberg, care expun problemele acesteia mai condensat. Legăturile *Fenomenologiei* cu *Ştiința logicii* sunt însă mai puțin marcate.

Configurația conştiinței perceptive corespunde la **Constantin Noica** cu ceea ce el a denumit *synalethismul individualului.* În viziunea filosofului român, synalethismul individualului apare în urma celui al generalului, din motive care țin de propria sa ontologie, precum şi de convingerile sale cu privire la împrejurările epocii, care țineau individul uman sub tirania generalului, întruchipat de ideologia comunistă. Totuşi, descrierea sa din *Scrisori despre logica lui Hermes* corespunde încă momentului hegelian al conştiinței perceptive: „prin individual trebuie înțeles acel termen care *singur* acceptă cuantificarea, astfel încât «un grec», «unii greci» sau «toți grecii» reprezintă ceva individual de fiecare dată"[157]. Acesta este rezultatul sintezei nominale, aşa cum am văzut mai sus, descrisă în *Povestiri despre om* astfel: „O admirabilă

---

155 Cf. Al. Kojève, *op. cit.,* p. 46.
156 J. Hyppolite, *op. cit.,* p. 100.
157 C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes,* p. 199.

unitate, o lume de unități aşa cum nu erau date senzației, îți iese înainte sub percepția lucrurilor”[158].

Ludwig Siep stabileşte că, în configurația conştiinței perceptive, „Hegel vrea să arate că individualitatea, unitatea şi multiplicitatea lucrurilor nu pot intra în alcătuirea unei cunoaşteri coerente”[159], şi aceasta datorită variației independente a proprietăților față de lucrul cărora le corespund. Este o prezentare cât se poate de corectă a intenției lui Hegel.

*

Silogismul ființei determinate capătă, în configurația conştiinței perceptive, forma:

P-I-U,

ceea ce înseamnă că I, „Modul nemijlocit constituie temeiul relației, deci mijlocirea” (*ŞtL*, p. 675).

În logica clasică, evidențiindu-se premisele şi concluzia silogismului, acest silogism are forma:

M – P
<u>M – S</u>
S – P,

termenul mediu fiind subiect atât în majoră, cât şi în minoră. El este particularizat atât în raport cu predicatul, cât şi cu subiectul concluziei, având valoarea lui (I).

Aceasta este de fapt *figura a III-a* silogistică, dar Hegel consideră că ea apare ca a treia „dintr-o veche obişnuință”, fără un motiv anume (*ŞtL*, p. 677), ceea ce nu împiedică cu nimic să apară ca figura a doua în propria interpretare. Aici termenul mediu este subiect şi în minoră, şi în majoră, subiectul concluziei jucând şi el rol de predicat (în minoră), lucru extrem de important din punct de vedere speculativ. Termenul mediu (M) este aici individualitatea (I), drept pentru care avem:

Figura a II-a

*P-I-U: P-***I**→**I***-U* (2)

[158] Idem, *Povestiri despre om*, p. 21.
[159] L. Siep, *op. cit.*, p. 88.

Analizând raporturile în care se găseşte I, ca termen mediu în conştiința perceptivă trebuie să avem în vedere şi relația anterioară $M_{P\to P}$. Datorită sintezei nominale, conştiința perceptivă dispune de substantive care desemnează lucruri, indiferent față de caracterul individual al acestora. „Copacul” nu este numai *acest* copac, ci *oricare* copac, oricare lucru individual ale cărui proprietăți specificate corespund sintezei nominale efectuate de conştiința sensibilă. Preocuparea conştiinței perceptive este acum de a detaşa condițiile specifice ale existenței lucrului individual în raport cu numele comun care-l desemnează.

Ca şi în certitudinea sensibilă, elementele care efectuează medierea nu sunt identice. I din relația P-**I** corespunde proprietăților individuale ale lucrului desemnat de numele comun, în vreme de I din **I**-U corespunde proprietăților văzute ca lucruri individuale. De exemplu, în cazul unei bucăți de sare (exemplul lui Hegel), percepția constată că e albă, cubică etc., în timp ce faptul de a fi alb, cubic etc. revine şi altor lucruri individuale, nu doar respectivei bucăți de sare. Deoarece proprietățile capătă la rândul lor nume, conştiința perceptivă le ia în considerare ca atare. Față de conştiința sensibilă, poziția percepției apare ca *adevărată*, întrucât *numeşte* ceea ce este *vizat*. Din propriul punct de vedere percepția întâmpină însă dificultăți în distingerea *lucrului* individual de *proprietățile* văzute ca individuale. Lucrul individual este numit prin conectarea proprietăților *ca* nume, cărora le corespund conexiuni de proprietăți *ca* materii.

Numim sinteza care apare în momentul conştiinței perceptive *sinteză a proprietăților*, deoarece individualul perceput este obținut aici prin identificarea proprietăților numite cu cele vizate.

Din punctul de vedere al logicii naturale, enumerarea corectă şi completă a şirului de proprietăți vizate ale lucrului individual este cerința pe care trebuie s-o îndeplinească percepția. Sinteza proprietăților plasează adevărul percepției în configurația intelectului, în vreme ce conştiința perceptivă

rămâne în situația fără ieşire de a surprinde proprietatea esențială în fiecare lucru individual.

Notăm cu $M_{I \to I}$ relația de mediere de tip I → I.

4. Logica tautologică de tip clasico-tradițional a intelectului

Alexandre Kojève a comentat numai parțial capitolul al treilea al *Fenomenologiei spiritului*[160], punând accentul pe latura filosofico-religioasă a acestuia în ceea ce priveşte „latura ascunsă a lucrurilor", asupra căreia speculația intelectuală, metafizica tradițională, a acționat constant, tot atât de insistent ca gândirea filosofico-naturală, care i se substituie în cele din urmă sub forma ştiințelor moderne. Kojève consideră că soluțiile metafizicii prekantiene (*mana* gândirii primitive, ideea platoniciană, monada leibniziană etc.) sunt, în forma percepției, viziuni ale „ființei pure a realului" pe care o sesizase conştiința sensibilă. Este totuşi greu de înțeles cum pot fi acestea derivate direct din certitudinea sensibilă, fără o prezentare a conştiinței perceptive.

El face totuşi observația importantă, neexploatată, că punctul de vedere al subiectului, în configurația intelectului, apare sub forma silogismului. „Se ajunge în cele din urmă, printr-o interacțiune cu transcendentul, la «lumea calmă a legilor»: aceasta este Ştiința (newtoniană).

Urmează critica acestei ştiințe iubite de Kant: aceasta nu este decât o tautologie (ca la Meyerson).

Această tautologie se concretizează în ideea unitară a Vieții, care se prezintă intelectului devenit rațiune (cap. V)"[161].

De fapt, toate configurațiile conştiinței se înscriu în forme silogistice, nu numai cea a intelectului. Kojève are însă o abordare preponderent antropologică asupra *Fenomenologiei spiritului,* deşi recunoaşte raporturile acesteia cu *Ştiința logicii.*

[160] Cf. Al. Kojève, *op. cit.,* p. 46.
[161] *Ibidem,* p. 47.

Pentru **Jean Hyppolite**, capitolul al treilea al *Fenomenologiei spiritului,* intitulat *Forță şi intelect, fenomen şi lumea suprasensibilă* are ca scop surprinderea experienței conştiinței, care descoperă „contingența legilor naturii, cercetându-le necesitatea care revine lumii în sine; *explicația* sa a legilor naturii este tautologică, nu atinge decât o necesitate analitică, dar când această necesitate îi apare în obiect, necesitatea devine sintetică. Lumea sensibilă şi lumea suprasensibilă, fenomen şi lege se identifică în conceptul veritabil (…)"[162]. Adevărul acestei configurații este conştiința de sine.

Notăm, de asemenea, următoarea observație a comentatorului francez: „Unitatea universalității conştiinței şi singularității conştiinței de sine se va produce ca rațiune (*Vernunft*)"[163]. Importanța sublinierii caracterului singular al conştiinței de sine se va revela în configurația următoare, când există posibilitatea ca rațiunea să fie privită unilateral din perspectiva conceptului de recunoaştere (*Anerkennung*).

Interpretarea dată de **Constantin Noica** celui de-al treilea capitol al *Fenomenologiei spiritului* are drept corespondent – în *Scrisori despre logica lui Hermes* – cel de-al treilea tip al său de synalethism, *synalethismul generalului.* Tema acestuia: „cum capătă adeverire *ceva general*, o lege?"[164]. Aceasta este şi tema capitolului al treilea al *Fenomenologiei spiritului.*

Synalethismul generalului, propus de Noica pentru configurația intelectului, este în consonanță cu logica speculativă hegeliană în cel puțin două privințe: evidențiază riscurile interpretării pur formale a intelectului atât pentru cunoaştere[165], cât şi pentru conceptul libertății[166].

[162] J. Hyppolite, *op. cit.,* p. 116.
[163] *Ibidem,* p. 117.
[164] C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes,* p. 184.
[165] *Ibidem:* „O logică în care ni s-ar arăta numai ce *este* un general sau *cui aparține* o determinație, ar fi una de simple înregistrări în starea civilă a lucrurilor", formulare tipică manierei de exprimare a lui Noica, prin care se întrevede totuşi cazul silogismului matematic al lui Hegel (cf. *infra, Notă asupra figurii a IV-a a silogisticii tradiționale*).
[166] *Ibidem,* p. 186. Aici se dă exemplul stării revoluționare şi cel al ideologiei, aspirație şi respectiv impunere a legii, unui tip de lege care ține mai mult de necesitatea oarbă a naturii decât de spiritul juridic.

La **Ludwig Siep** configurația intelectului este prezentată pe baza diferențierii în în trei faze: (a) experiența asupra conceptului şi realității forței, (b) experiența conceptului ca interior al jocului forțelor, (c) raportul lumii suprasensibile cu cea sensibilă. „Ambele, lumea sensibilă ca şi cea inteligibilă, sunt în relație cu cealaltă «lume inversată»"[167].

Notăm, de asemenea, observația importantă a comentatorului: „Hegel afirma deja în *Habilitationsthesen* din 1800 despre contradicție că «*index veri, non falsi*». Aceasta nu înseamnă că enunțurile contradictorii nu pot fi false. Ele sunt însă aşa numai într-o privință, dar totodată pot exprima adevăruri. Există adevăruri care pot fi formulate numai în formă contradictorie. Tocmai fiindcă principiul schimbării a ceva în opusul său redă în fapt structura realității – în cele din urmă, în configurația conceptului «logic», care conține opoziția lor în semnificația ei proprie"[168]. Contradicția prezentată aici are ca fundal „lumea inversată" a intelectului, din al cărei punct de vedere apare ca o tautologie.

*

În cazul intelectului, silogismul ființei determinate ia forma:

I-U-P.

„Acest al treilea silogism le presupune deci pe celelalte două; dar şi invers: primele două îl presupun pe acesta, acum în general fiecare dintre ele le presupune pe celelalte. În această ultimă formă este astfel în general împlinită determinația silogismului. – Mijlocirea aceasta reciprocă conține tocmai faptul că fiecare silogism, deşi e pentru sine mijlocire, nu e totodată în el însuşi totalitatea mijlocirii, ci are în el un mod-nemijlocit a cărui mijlocire se află în afara lui" (*ŞtL*, p. 678).

Forma silogismului figurii a treia al lui Hegel în care sunt evidențiate premisele este de fapt *figura a II-a* clasică:

[167] L. Siep, *op. cit.*, p. 92-93.
[168] *Ibidem*, p. 96-97.

P – M
S – M
S – P,

în care termenul mediu este predicat atât în majoră, cât şi în minoră. El are acum locul fundamental. Mai mult, capătă acest rol pe fondul evenimentelor anterioare, nu independent de ele, căci la Hegel niciunul dintre momente nu este independent.

Termenul mediu (M) este aici universalitatea sau generalitatea (U), astfel încât, fără a mai evidenția premisele şi concluzia, avem:

Figura a III-a

*I-U-P: I-***U** → **U**-*P* (3)

Să analizăm raporturile în care se găseşte U în configurația intelectului. Subliniem importanța acestui moment asupra întregii dezvoltări anterioare. Conştiința sensibilă nu oferă posibilitatea unei teorii a cunoaşterii, neavând conceptele de obiect şi subiect clar delimitate, conştiința perceptivă nu oferă criterii pentru o teorie a cunoaşterii, neputând distinge cu claritate între proprietățile obiective şi cele subiective. În schimb, intelectul operează cu precizie distincții. El este chiar facultatea distingerii în genere[169], pentru care atât sinteza nominală, cât şi cea a proprietăților sunt date.

Să vedem aşadar în ce constă U din relația I-**U** şi, respectiv, din relația următoare, **U**-P. Ca şi în situațiile anterioare, nu există o identitate a acestora, ea rămânând să fie efectuată.

Individualul ca universal este, în cazul intelectului, concept, nu simplu nume. Se pot specifica acum proprietățile sale ca *note* ale noțiunii, ceea ce era inaccesibil certitudinii sensibile şi perceptive, la cea dintâi deoarece numai numele desemna lucrul individual, la cea de-a doua deoarece pro-

[169] Cf. D. Popescu, *Intelect şi forță în Fenomenologia spiritului*, în: „Revista de filosofie", tom XLVIII, nr. 5-6, 2001, p. 486-487.

prietățile se constituiau la rândul lor ca nume. De asemenea, spre deosebire de momentele anterioare, conceptul particular este un *caz* al conceptului văzut ca *lege a naturii*. Precizarea raportului dintre conceptul particular (*cazul* legii) şi conceptul universal (o anumită *lege a naturii*), este *explicarea* (*Erklären*).

Conceptul de explicare al lui Hegel nu a pierdut legăturile cu conceptul modern al explicării. Vom lua în considerare în continuare „Modelul explicației prin legi de acoperire", formulat de Hempel şi analizat de von Wright, care îl denumeşte şi „teoria explicației prin subsumare la legi"[170]. Există două submodele ale modelului general: modelul nomologic-deductiv şi modelul inductiv-probabilist.

Modelul nomologic-deductiv poate fi descris schematic astfel: „Fie *E* un eveniment despre care se ştie că a avut loc într-o anumită împrejurare şi care are nevoie de o explicație. De ce s-a întâmplat *E*? Pentru a răspunde la întrebare, vom indica anumite alte evenimente sau stări de lucruri, E_1, …, E_m şi una sau mai multe propoziții generale sau legi, L_1, …, L_m astfel încât apariția lui *E* (în situația în discuție) rezultă *în mod logic* din acele legi şi din faptul că acele evenimente (stări) s-au produs"[171]. *E* poartă numele de *explicandum* sau *explanandum* şi este *obiectul* explicației, iar seria E_1, …, E_m se numeşte *explanans* sau *explicatum* şi constituie *bazele* explicației. L_1, …, L_m sunt „legi de acoperire" care realizează explicația prin subsumarea *explanans*-ului şi *explanandum*-ului.

Acest model este identic cu cel propus de Hegel pentru explicare (explicație): legile de acoperire apar la Hegel sub forma *legii* iar bazele explicației poartă numele de *forță*. „Jocul forțelor" întâlnit la Hegel corespunde *explanans*-ului (cf. şi *supra*, cap. II, 2, a). Am subliniat în citatul de mai sus expresia *în mod logic,* pentru că aici se pot face câteva observații. Modelul nomologic-*deductiv* consideră că subsumarea are loc

[170] Georg Henrik von Wright, *Explicație şi înțelegere,* notă introductivă de M. Flonta, trad. de M. D. Vasile, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 33.
[171] *Ibidem,* p. 34, sublinierea ne aparține.

datorită unei serii de inferențe. La Hegel însă, subsumarea se face ca urmare a unei presupuse *omonimii* între *explanans* şi *explanandum.* Această omonimie se datorează sintezei proprietăților din configurația conştiinței perceptive, pe care inferențele de tip deductiv, sau de orice alt tip, nu fac decât să o redescopere, fără a mai fi conştiente de aceasta. Dar ea nu rămâne numai la acest nivel, ci transformă procedeul deductiv în bază a explicației, substituindu-l pe acesta seriei stărilor de lucruri E_1, …, E_m.

Modelul inductiv-probabilist are ca obiect tot un eveniment individual *E.* Baza este o mulțime de evenimente sau stări E_1, …, E_m, iar legea de acoperire o ipoteză probabilistică. Diferența față de primul model constă în apariția cu o oarecare probabilitate a lui *E* în condițiile E_1, …, E_m. Această diferență ascunde, conform lui von Wright, mobiluri mai profunde[172]. Ele nu interesează însă tema noastră. În schimb, este de mare importanță observația următoare: „Primul test al pretenției de validitate universală pentru teoria explicației prin subsumare la legi este dacă modelul legii de acoperire captează şi explicațiile teleologice"[173].

Conform lui G. H. von Wright, domeniul reclamat de teleologie se divide în două subdomenii, cu precizarea că distingerea este operată mai mult pentru a da o orientare generală a frecvenței utilizării termenilor decât pentru că subdomeniile însele sunt strict delimitate de aceşti termeni: 1. domeniul noțiunilor de *funcție, scop* (finalitate) şi *totalități organice* („sisteme") – cu rol proeminent în biologie; 2. domeniul *orientării spre țintă* şi *intenționalității* – caracteristic ştiințelor comportamentului, istorice şi sociale[174].

Pentru ambele subdomenii este propusă ca „noțiune-cheie", cu funcție explicativă, noțiunea de *feedback negativ.* Studiul general al mecanismelor cu sistem de control poartă numele de *cibernetică,* iar aprofundarea autoreglării în

[172] *Ibidem,* p. 35-38.
[173] *Ibidem,* p. 38.
[174] *Ibidem.*

aceste sisteme evidențiază „aparența de teleologie”[175] şi permite extinderea modelului legii de acoperire şi în acest domeniu. Însă observația lui von Wright cu privire la noțiunea de *feedback negativ* este extrem de revelatoare. Diferențele acestui model față de cel al explicației prin subsumare la legi „rezidă în mod esențial aici în gradul de complexitate şi logica sofisticată a modelelor, nu în principiile de bază ale explicației sau în punctul de vedere asupra legilor ştiințifice”[176].

Revenind la *omonimia* hegeliană, reținem faptul că, în cazul intelectului, raportul dintre *explanans* şi *explanandum* este de fapt sintetic, unica variantă posibilă prin care subsumarea la legi are caracter necesar, deductiv. Omonimia legii se prezintă intelectului ca o tautologie, o echivalență între *explanans* şi *explanandum*.

Din punctul de vedere al logicii naturale, cerința pe care trebuie să o îndeplinească intelectul este subsumarea universală a cazurilor legii. Legile naturii nu admit excepții; ceea ce nu poate fi explicat nu şi-a găsit *încă* legea față de care este posibilă subsumarea. Marea problemă a logicii intelectului este problema libertății, care este o excepție constantă față de legile naturii, cu care nu poate intra în raport de omonimie. De aceea, următoarea configurație a *Fenomenologiei spiritului* ține de conştiința-de-sine.

Numim sinteza tipică momentului intelectului din *Fenomenologia spiritului sinteză explicativă.* Sinteza explicativă poate fi numită şi sinteză calitativă (cf. cap. I, 3). Adevărul ei, împreună cu al celor două sinteze anterioare, este plasat în domeniul conştiinței-de-sine.

Notăm cu $M_{U\to U}$ relația de mediere de tipul $U \to U$.

[175] *Ibidem,* p. 39.
[176] *Ibidem,* p. 40.

Notă privind figura a IV-a a silogisticii tradiționale

Figura a patra, atribuită de tradiție lui Galenus, „a format, în decursul istoriei logicii clasice, obiectul a numeroase dispute şi nu se poate spune nici azi, cu toate succesele formalismului, că a dobândit un statut acceptat în mod general”[177]. Hegel o exclude din logica sa speculativă, dar din punctul de vedere al logicii naturale această figură merită puțină atenție. Temeiurile excluderii nu țin numai de neconcordanța dintre caracterul triadic al logicii speculative şi existența a *patru* figuri ale logicii clasice.

Figura a patra nu apare nici la Aristotel. El scrie: „Numesc termen mediu acel termen care este conținut în altul, şi totodată conține pe altul în sine: ca poziție, el ocupă, astfel, locul din mijloc” (*An. Pr.,* 4, 25b, 51-53). Această definiție a temenului mediu este în perfectă concordanță cu schemele hegeliene de mai sus, în care nu sunt evidențiate premisele şi concluzia silogismului, ci poziția lui față de extremi. Rămâne să precizăm ce înțelege Aristotel prin conținerea de către altul şi conținerea în sine.

O noțiune (termen) *se spune* despre un altul (*dicitur de*) sau *este conținută* (ori îl conține) pe altul (*inesse*). În primul caz avem o relație la nivelul limbajului, în cel de-al doilea la nivelul lucrurilor. Aceste două relații nu-şi pot fi complet indiferente şi fac obiectul unei discipline logice speciale[178]. La Aristotel studiul acestor relații ține de preocuparea generală a filosofiei greceşti de a surprinde „mişcarea lucrurilor însele” (cf. *supra,* cap. II, 1). Însă este posibil ca studiul acestui raport cu două laturi să fie simplificat, ceea ce s-a şi petrecut: „În logica matematică relația *dicitur de* fundamentală (…), respectiv singularul (…) se spune despre individual (…), apare drept act al semnificării sau denotării (*denoting*), fără să fie

[177] Ion Didilescu, Petre Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică şi interpretările moderne,* Edit. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1976, p. 79-80.
[178] Cf. Al. Surdu, *Teoria formelor prejudicative,* ed. a II-a, îngrijită de Şt.-D. Georgescu, Edit. Academiei Române, Bucureşti, 2005, p. 201.

considerată o stare de fapt"[179]. Aristotel nu a simplificat însă raportul, motiv pentru care construirea figurilor silogistice nu a avut loc ca urmare a unui joc combinatoric al locurilor ocupate de subiect, predicat şi termen mediu în silogism, ci având drept regulă poziționarea termenului mediu între extremi (figura I), la început (figura a II-a, la Hegel *figura a III-a*) sau la sfârşit (figura a III-a, la Hegel *figura a II-a*)[180], ceea ce dovedeşte că nici pentru Aristotel evidențierea premiselor nu era esențială; în schimb, era esențială evidențierea termenului major şi a celui minor *în raport* cu termenul mediu.

În figura a IV-a acest raport este inversat. Termenul minor este predicat despre cel major, ceea ce înseamnă pentru Hegel (care dă mereu predicatului locul central) că silogismul este „*lipsit de raport*", făcând abstracție de diferența calitativă a termenilor, adică de toate sintezele anterioare, care apar ca simple variabile nediferențiate între ele şi „având astfel ca determinație unitatea lor pur exterioară, adică *egalitatea* lor" (*ŞtL,* p. 680).

Forma sa este:

U-U-U,

iar descrierea dată de Hegel: „*Dacă două lucruri sau determinații sunt egale cu un al treilea, ele sunt egale între ele*" (*ŞtL,* p. 680, subl. aut.). Acesta este „silogismul matematic" sau, i se poate spune şi aşa, silogismul *cantitativ*.

În logica clasică, silogismul celei de-a patra figuri apare sub forma:

P – M
M – S
S – P

„Mijlocitorul", spune Hegel, referindu-se la M, „e în general un *al treilea ce*, dar acesta nu are absolut nici o

[179] *Ibidem,* p. 178. Am omis transcrierea simbolică a singularului etc., deoarece nu are relevanță aici. Este interesant de văzut în continuare, din perspectiva hegeliană, ce consecințe are în logica matematică absența sintezei nominale: numelui propriu îi este rezervat de către Russell un statut aparte.

[180] I. Didilescu, P. Botezatu, *op. cit.,* p. 98.

determinație față de extremele sale. Fiecare dintre cei trei termeni poate fi deci în chip egal al treilea care mijloceşte" (*ŞtL,* p. 680). De aceea: „Silogismul matematic trece de *axiomă* în matematică, *ca o propoziție evidentă în sine şi pentru sine,* propoziție *primă* care nu e susceptibilă şi nici nu are nevoie de nici o demonstrație, adică de nici o mijlocire" (*ŞtL,* p. 680).

Avem, aşadar:

Figura a IV-a

*U-U-U: U-***U** → **U**-*U* (4)

Caracterul tautologic al acesteia este evident. Figura a patra apare ca un caz special al medierii de tip $M_{U \to U}$. Această mediere este însă o extindere extremă a sintezei explicative, care apare ca o nouă formă de sinteză; ea poate fi numită *sinteză formală,* deoarece aici „se face abstracție de diferența de raport, adică de diferența de individualitate, particularitate şi universalitate, şi se reține *identitatea abstractă* a subiectului şi predicatului prin ceea ce subiectul şi predicatul sunt în *egalitate matematică,* relație care reduce operația silogizantă la o formație de propoziții cu totul goală de conținut şi tautologică" (*ŞtL,* p 686). Ceea ce nu a întrevăzut Hegel, sau nu a vrut să întrevadă, este *utilitatea* acestei sinteze formale în procesul de explicare descris de figura a III-a. Ea eliberează complet conştiința de nevoia naturală de a justifica omonimia dintre *explanans* şi *explanandum.* Tot ce are de făcut conştiința este să construiască instrumente de calcul corespunzătoare faptului care urmează să fie explicat. Faptul care rezistă sistemului este lipsit de sens. – „Această recomandare, că toată logica ar putea fi predată *mecanic* ignoranților cu ajutorul calculului, este, fără îndoială, tot ce se poate spune mai rău despre o descoperire referitoare la modul de a expune ştiința logicii" (*ŞtL,* p. 687). Logica de azi l-a condamnat fără drept de apel pe Hegel pentru aceste cuvinte îndreptate împotriva silogismului matematic. Vom vedea însă mai jos că ea nu a înțeles de fapt ce semnificație au cuvintele lui.

5. Prefigurarea raționalității în capitolul al IV-lea al *Fenomenologiei spiritului*

Capitolul al IV-lea al *Fenomenologiei spiritului* este dedicat Conştiinței-de-sine. Din punct de vedere fenomenologic am întâlnit aici configurațiile stoicismului, scepticismului şi conştiinței nefericite.

La **Alexandre Kojève** episodul Conştiinței-de-sine ocupă prim-planul interpretării *Fenomenologiei spiritului.* Asupra exegezei hegeliene opțiunea marelui interpret a avut consecințe neaşteptate, conducând la accentuarea unei viziuni preponderent existențialiste asupra unei opere care ar fi trebuit să-şi găsească semnificația profundă în ştiința logicii. Oricum, pentru cunoaşterea *Fenomenologiei spiritului,* pentru scoaterea ei definitivă din conul de umbră în care se găsea, contribuția lui Kojève a fost inestimabilă.

Comentatorul enunță ferm: „Capitolul IV este antropologic în sensul că e vorba aici de «existență», adică de dorință şi *acțiune*. Hegel nu este mai prejos decât intelectualistul: fără creația prin acțiune negatoare nu există nici contemplație a datului. Antropologia sa este esențial diferită de antropologia greacă, pentru care omul cunoaşte şi se recunoaşte, apoi acționează”[181]. Sunt de făcut câteva adnotări despre aceste cuvinte. Mai întâi, cu privire la diferențele dintre antropologia greacă şi cea hegeliană. Într-adevăr, sunt exact cele enunțate de Kojève, însă trebuie insistat asupra faptului că diferențele au ca punct de plecare o identitate prealabilă. Antropologia creştină, la care aderă Hegel, are origini în cea antică, pe care o neagă, dar se raportează la ea şi după ce negarea a avut loc. Viziunea creştină asupra omului nu era pur şi simplu posibilă fără cea greacă, şi se coagulează printr-o continuă negare a acesteia. Deosebirea între cele două este adâncă, dar nu *esențială* (*foncièrement différente* este expresia folosită de Kojève). Dimpotrivă, viziunea existențialistă, spre

[181] Al. Kojève, *op. cit.,* p. 49.

deosebire de cea antică şi creştină pune accentul pe acțiune, subordonându-i cunoaşterea.

Pe de altă parte, la Hegel, stoicismul, prima manifestare a conştiinței de sine, ținând de antropologia antică, este descris ca „retragere” în universalitatea gândului. Nu trebuie să presupunem că episodul luptei pentru recunoaştere din *Fenomenologia spiritului* este *cronologic* anterior acestei retrageri. În acest caz toate soluțiile date problemei libertății ar fi dictate de o confruntare în vederea recunoaşterii. Mai degrabă această luptă pentru recunoaştere este o *temă* a conştiinței de sine, iar configurațiile conştiinței de sine răspunsurile *teoretice* la această temă. Analog, conştiința are ca temă raportul subiect-obiect, iar configurațiile sale sunt răspunsuri *teoretice* la această temă. Nu lupta pentru recunoaştere are semnificație speculativă, ci soluțiile date acestei teme. Lupta pentru recunoaştere, teoretizată ca atare, nu prin intermediul configurațiilor sale, duce la ideologiile revoluționare, la supremația unei anumite configurații a libertății, nu la reflecție filosofică asupra libertății.

Configurația conştiinței de sine la **Jean Hyppolite** este precedată, ca şi la Al. Kojève, de o substanțială analiză a conceptelor de dorință (*Begierde*) şi recunoaştere. Hyppolite marchează însă faptul că „Nu este vorba în această luptă pentru recunoaştere de un moment particular al istoriei sau al preistoriei umane, căruia i s-ar putea fixa data; e vorba despre o categorie a vieții istorice, de o condiție a experienței umane pe care Hegel o descoperă prin studiul condițiilor de dezvoltare a conştiinței de sine”[182]. Termenul de categorie ar trebui luat aici în sensul de *temă*, aşa cum arătam mai sus, un nucleu de reflecție, nu drept condiție a experienței umane în sensul că fiecare conştiință de sine, fiecare individ uman sau clasă socială, trebuie să se angajeze într-o confruntare pentru a fi recunoscute ca atare. O astfel de confruntare poate avea valoare pentru individul ca atare, poate şi pentru clasa

[182] J. Hyppolite, *op. cit.,* p. 164.

socială căreia îi aparține, dar nu are neapărat vreo valoare în ordinul spiritului. Comentatorul arată de altfel că Hegel, spre deosebire de Marx, care a fost influențat de episodul luptei pentru recunoaştere şi al raportului dintre dominație şi servitute, însă a rămas pe planul intermediar al conştiinței de sine, „nu se interesează aici decât de dezvoltarea particulară a conştiinței de sine; doar în partea *Fenomenologiei* privind spiritul va arăta consecințele sociale ale acestei recunoaşteri"[183]. Marx va interpreta partea aceasta a *Fenomenologiei* în spiritul conştiinței de sine combatante, reproşându-i lui Hegel că se plasează de acum în tabăra inamică.

La **Constantin Noica,** configurația conştiinței de sine presupune o reparcurgere a circuitului conştiinței, echivalentă cu revenirea la *synalethismul determinațiilor*. Acesta corespunde stoicismului, în vreme ce scepticismul are corespondent *synalethismul individualului* iar conştiința nefericită pe cel al *generalului.* Ca şi în cazul configurațiilor anterioare, locul individualului şi cel al generalului (universalului) sunt la Noica inversate. Caracterizarea generală dată de Noica celor trei momente ale conştiinței de sine este următoarea: „conştiința de sine pleacă de la un fel de substanță, totală şi nedeterminată, cum fusese cea a conştiinței simple (…) Dar conştiința de sine, care n-are încă maturitatea de-a se ridica la «noi», se reafirmă ca singulară, prin rezorbirea celuilalt în sine şi prin regăsirea ei ca subiect unic, o dată cu «stoicismul, scepticismul şi conştiința nefericită»"[184]. Lipsa de maturitate a conştiinței de sine este scoasă în evidență în raport cu rațiunea, configurația următoare. „Rezorbirea" pomenită de Noica aici a căpătat uneori, istoric vorbind, forma exterminării.

Ludwig Siep formulează următoarele considerații generale cu privire la dialectica conştiinței de sine: „Conform lecturii mele a *Fenomenologiei,* care se sprijină înainte de toate pe scrierile de la Jena, este vorba în configurațiile conştiinței de sine practice despre «tipuri ideale» ale formelor relației

[183] *Ibidem,* p. 166.
[184] C. Noica, *Povestiri despre om,* p. 51.

omului cu alți oameni şi cu natura, aşa cum au fost dezbătute în filosofia politică tradițională (sclavie, dominare despotică, munca văzută ca «poiesis» etc.) şi în dreptul natural modern (starea naturală ca luptă, contractele de muncă şi sociale). Înainte de orice, aceste forme sunt pentru Hegel «înfățişate» în diverse variații culturale în istoria umanității. Dezvoltarea şi funcția lor istorică este pentru Hegel de importanță mai mare decât pentru versiunile apriorice sau pur constructive ale filosofiei politice"[185]. Acestea sunt întrutotul acceptabile, cu condiția ca conceptul de spirit să nu fie, aşa cum am arătat (cap. I, 4) că se întâmplă uneori, redus la dimensiunea sa intersubiectivă. Conceptul de recunoaştere (*Anerkennung*), fascinant desigur mai ales pentru omul implicat în politic, precum şi dialectica lui din *Fenomenologia spiritului,* au captat exagerat interesul exegeților lui Hegel.

*

Silogismul ființei determinate, sau silogismul calitativ, este urmat în expunerea din *Ştiința logicii* de silogismul reflectării. „De acum, termenul mediu este afirmat ca *totalitate* a determinațiilor" (*ŞtL,* p. 687). Acest lucru este extrem de important şi subliniază diferențele dintre termenii medii ai silogismului ființei determinate şi cei ai reflectării. Silogismul reflectării nu mai are ca termen mediu pe I, P sau U(G), ci *sintezele* care au avut loc la nivelul conştiinței sensibile, perceptive şi intelectului.

Sunt trei tipuri de silogisme ale reflectării: a) silogismul *totalității*, b) silogismul *inducției* şi c) silogismul *analogiei*.

a) *Silogismul totalității* are schema primei figuri a silogismului ființei determinate. Însă termenul mediu nu mai este particularitatea abstractă, din schema (1), ci $M_{P\to P}$, numit de noi sinteză nominală.

Avem, aşadar, ca schemă a silogismului totalității:

$$I\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}\text{-}\mathbf{U} \qquad (5)$$

[185] L. Siep, *op. cit.,* p. 98.

Această schemă este întâlnită frecvent în modul de a gândi de zi cu zi al oamenilor. A pune problema în termenii întâlniți în cazul certitudinii sensibile înseamnă întoarcerea la un nivel al conştiinţei pe care omul obişnuit nu-l resimte ca propriu niciodată. Înzestrați cu capacitatea de a vorbi, o utilizăm în chip firesc pentru a exprima cunoştinţele de care dispunem față de semeni şi considerăm de la sine înțeleasă sinteza nominală. Raportul originar al omului față de lucruri este unul *practic*, ceea ce nu înseamnă decât tendința de a ne raporta la lucruri ca generaluri, fără a ne interoga cu privire la statutul acestor generaluri față de noi. Semenii noştri se raportează ca şi noi la lucruri, şi astfel activitatea noastră cotidiană este mediată inconştient de general. Este meritul filosofiei greceşti de a fi pus problema cunoaşterii în termeni teoretici şi a fi adus în discuție modalitatea anterioară a conştiinței, întreprindere echivalentă cu însăşi naşterea filosofiei şi depăşirea *înțelepciunii* prefilosofice, neteoretice.

Totalitatea acestui tip de silogism priveşte termenul mediu în relația lui cu universalul. Hegel exprimă trecerea de la accidentalul substantivului comun la necesitatea noțiunii prin următorul exemplu: în cazul unui silogism al ființei determinate (în acest caz al figurii I), o judecată precum *Verdele este plăcut* nu priveşte „toate obiectele concrete, reale care sunt verzi" (*ŞtL*, p. 689), însă acest lucru se petrece în silogismul reflectării, în care verdele care revine unor obiecte nedeterminate de această culoare este luat ca *orice* verde, verdele în general. De aceea, pentru silogismul totalității, sensul judecății de mai sus este *Orice verde este plăcut*. „În silogismul reflectării este afirmat în el însuşi că premisa majoră îşi presupune concluzia" (*ŞtL*, p. 690), ceea ce, exprimat în termenii logicii clasice corespunde modurilor silogistice în care termenul mediu apare ca universal în majoră. Încercăm, în modul nostru cotidian de a gândi, să desprindem o regulă a activității noastre, iar modurile silogistice în care termenul mediu apare ca universal (toți oamenii, toate lucrurile etc.) oferă o cale convenabilă către obținerea ei.

Dificultățile conduitei ghidate de asemenea reguli (am văzut că, în cazul stoicismului, ele iau forma maximelor morale) constau în faptul că, de obicei, regulile sunt desprinse din acțiunea întreprinsă *după* ce ea a avut deja loc, ceea ce reclamă o cazuistică, o adaptare continuă a acțiunii la regula care ar fi ghidat acțiunea[186]. Regula rămâne distinctă de acțiunea pe care ar trebui s-o producă. Sinteza regulii şi a acțiunii, efectuată pentru prima oară de gândirea stoică, poate fi numită *sinteza aparenței*, în măsura în care, pentru individualitate, regula impusă de $\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$-**U** este doar aparent o regulă, în realitate o constatare care se transformă într-un îndemn. Adevărul acestei configurații se deplasează în cea următoare.

b) *Silogismul inducției* corespunde celei de-a doua figuri a lui Hegel (a treia în logica clasică). Şi aici, individualitatea (precum particularitatea în silogismul totalității) nu este „abstractă, ci completă, adică afirmată cu determinația opusă ei, cu universalitatea" (*ŞtL*, p. 690). Afirmarea individualității complete este descrisă de Hegel ca o afirmare a „cuprinderii subiective a indivizilor în gen" (*ŞtL*, p. 691) şi are la bază sinteza proprietăților din configurația percepției. Indivizii sunt conectați la o determinație universală, dar modul de conectare „rămâne o *sarcină de rezolvat*" (*ŞtL*, p. 691), fiindcă regula conectării este sinteza aparenței din configurația anterioară. Într-adevăr, scepticismul, ca formă de cunoaştere, se

---

186 Iată o descriere a situației vizate de Hegel aici, desprinsă din scrierea sa de tinerețe, intitulată de editori *Spiritul creştinismului şi destinul său*, trad., studiu introductiv şi note de D. Popescu, Edit. Paideia, Bucureşti, 2002, p. 63: „nu poate fi vorba că tuturor virtuților le stă ca temei unul şi acelaşi principiu, care [este] mereu acelaşi, [însă] apare sub diferite raporturi, în diferite modificări, ca o virtute particulară; căci tocmai fiindcă un atare principiu este un general, şi astfel un concept, *trebuie* să intre *necesar* sub raporturi determinate, aplicarea determinată, virtutea determinată, o datorie oarecare (multiplele relații ca realități date, atât principiul ca regulă pentru toate, aşadar şi aplicările principiului la realități, multiplele virtuți, sunt imuabile); într-o atare absoluitate a persistenței, virtuțile se distrug reciproc. Unitatea acestora prin regulă este doar aparentă, căci este doar gândită, şi o atare unitate nici nu suprimă, nici nu unifică diversitatea, ci o lasă să subziste în toată forța ei".

îndreaptă contra transformării în regulă a ceea ce este o pură constatare, admițând permanent posibilitatea apariției unei excepții față de ea (cum se întâmplă la Hume).

Schema silogismului inducției este:

$$\mathbf{U}\text{-}\mathbf{M}_{\mathbf{I}\to\mathbf{I}}\text{-}P \qquad (6)$$

Scepticismul nu este numai o atitudine teoretică. El afirmă *practic* că individualitatea este determinația esențială a termenului mediu, pulverizând sinteza proprietăților ($\mathbf{M}_{\mathbf{I}\to\mathbf{I}}$) într-o infinitate de cazuri individuale din care nu rezultă nici o sinteză. Scepticismul practic contestă orice termen mediu. Sinteza care are loc în silogismul inducției poate fi numită şi *sinteza experienței,* în măsura în care, „*deşi* se recunoaşte că percepția *nu e terminată*" (*ŞtL,* p. 692), nu se contestă posibilitatea teoretică a constituirii unei reguli.

Este foarte clar aici că nu avem de-a face cu inducția în calitate de metodă a cercetării ştiințifice, ci cu ridicarea de la individual la general – despre care vorbeşte Aristotel pentru a caracteriza inducția (*Top.,* 105a, 13-15) – în sensul conştiinței individuale care dă o regulă generală, nu o extrage din propria activitate.

c) *Silogismul analogiei,* corespunzător figurii a treia hegeliene. Termenul mediu din relația (3) „nu mai este o calitate singulară oarecare, ci o universalitate care este *reflectarea în sine a unui concret,* este deci *natura* acestuia" (*ŞtL,* p. 693). Analogia are un sens speculativ, dar şi două sensuri care nu au de-a face cu speculativul. Este vorba despre tipurile de analogie în care fie I, fie P sunt luate în considerare anterior sintezei aparenței, respectiv sintezei experienței.

Deci, schema silogismului analogiei devine:

$$\mathbf{I}\text{-}\mathbf{M}_{\mathbf{U}\to\mathbf{U}}\text{-}\mathbf{P} \qquad (7)$$

În cazul în care reținem – pentru silogismul analogiei – o relație de tipul I-$\mathbf{M}_{\mathbf{U}\to\mathbf{U}}$, în care individualul este considerat

în maniera scepticismului practic, conştiința nu poate găsi nici o regulă valabilă în afara propriei sale individualități. Acesta este sensul evlaviei atribuite de *Fenomenologia spiritului* acestei configurații.

Dimpotrivă, pentru cazul în care se reține $\mathbf{M}_{\mathbf{U}\to\mathbf{U}}$-P, conştiința individuală se dizolvă în universal. Nevoia de purificare a conştiinței de toate trăsăturile individuale apare aici cu putere. Atitudinea conştiinței nefericite, aspectul practic al acesteia este ilustrat de mistică, văzută ca procedeu practic de contopire în universal.

Configurația conştiinței nefericite este, precum se ştie, o configurație a conştiinței în care scindarea sceptică atinge extremul, o configurație dedublată.

Silogismul analogiei este un silogism al integralității, nu al totalității simple, gândite, ci al totalității realizate. Integralitatea este totalitatea văzută ca experiență, însă ca experiență *practică,* nu teoretică. Totodată, ca experiență pur şi simplu, integralitatea recuperată aici este şi practică, şi teoretică. În acest sens, avem de-a face cu rațiunea.

Sinteza aceasta poate fi numită *sinteză a reintegrării.*

O observație generală privind raportul dintre silogismul reflectării şi configurația conştiinței-de-sine din *Fenomenologia spiritului* ne trimite la facultatea de judecare a lui Kant. Silogismul reflectării are, ca şi facultatea de judecare kantiană, o poziție eminamente intermediară, în care se sesizează un dezechilibru (cf. cap. I, 1, p. 23-24). Am notat mai sus termenii sintetici cu caractere îngroşate, tocmai pentru a evidenția acest dezechilibru. Dacă în configurația certitudinii sensibile, a percepției şi a intelectului momentele sintezei interveneau între termeni de aceeaşi calitate, aici au loc sinteze între termeni de calități diferite. Silogismul reflectării este în chip esențial un silogism de relație, dar de relație între calități diferite, iar scopul lui este reconcilierea acestora. Sinteza reintegrării reprezintă momentul în care acest dezechilibru este depăşit. Adevărul ei ține de configurația următoare.

6. Configurația conştiinței ca rațiune – suport al ştiinței logicii

Alexandre Kojève observă cu privire la rațiune un fapt important din punct de vedere speculativ: „Omul uită drumul care l-a condus la rațiune”[187]. Rațiunea ca facultate de cunoaştere este expresia acestei uitări. Contradicțiile la care ne conduce rațiunea văzută ca facultate de cunoaştere, rațiunea „pură”, exprimă aşadar altceva decât imposibilitatea unei cunoaşteri dincolo de fenomen. Rațiunea debutează aşadar ca pură abstracție a realității.

Punând capitolul dedicat rațiunii în descendența directă a celui despre conştiința de sine, afirmațiile lui Al. Kojève că „Omul rațiunii este în mod esențial ireligios şi ateu. El nu trăieşte decât în sine însuşi, nu gândeşte decât la sine («individualism», atitudine în mod esențial asocială, apolitică)” sunt oarecum surprinzătoare, întrucât Hegel însuşi arată că intrarea pe teritoriul rațiunii coincide cu revenirea conştiinței de sine la viața emoțională şi la raportul afectiv cu transcendentul, pe care stoicismul şi scepticismul îl suspendaseră. Mai degrabă omul teoretic al intelectului ar corespunde celui descris de comentator aici. O analiză a „uitării” cu care se deschide capitolul V al *Fenomenologiei spiritului* ar merita o analiză separată, dar ea nu poate face obiectul cercetării noastre aici. Putem spune numai că individualismul rațional apare abia după momentul rațiunii observatoare, ceea ce îndreptățeşte o interpretare care leagă mai întâi rațiunea de configurația conştiinței, abia apoi de conştiința de sine. „Uitarea” de aici înseamnă reîntoarcerea omului la relația afectivă cu natura, abia apoi revenindu-se la problemele raporturilor umane, ceea ce corespunde mai degrabă reflecțiilor filosofice ale unui J. J. Rousseau.

Jean Hyppolite deschide comentariul său asupra rațiunii cu câteva referințe la ceea ce el denumeşte „*Fenomenologia*

[187] Al. Kojève, *op. cit.,* p. 79.

spiritului de la 1807” prin comparație cu „fenomenologia *Enciclopediei*”, constatând că aceasta din urmă este „mai schematică şi condensată”[188], ceea ce i se pare de folos pentru o scurtă analiză a trecerii de la conştiința de sine la rațiune. Procedeul este riscant, totuşi, deoarece, aşa cum am văzut, funcțiile celor două *Fenomenologii* în opera hegeliană nu sunt identice. Comentatorul pune explicit această problemă: „Ce diferență este între *rațiunea Fenomenologiei* de la 1807 şi *rațiunea* în *sistem*? – În *sistem* rațiunea este cu adevărat identitatea dintre însine şi pentru-sine (…) În *Fenomenologia* de la 1807 rațiunea este *apariția fenomenală* a rațiunii”[189]. Hyppolite nu se lasă înşelat de aparenta similitudine a celor două fenomenologii, subliniind că identitatea subiectivității şi obiectivității, postulată de altminteri şi de Schelling – rațiunea – „apare în *Fenomenologie* ca rezultatul unui drum al culturii, al unei dezvoltări a conştiinței şi a conştiinței de sine, astfel că adevărul nu este fără recunoaşterea mutuală a conştiințelor de sine, ridicarea lor la universalitatea gândirii, şi că la rândul său acest adevăr nu este o ființă în sine, ceva dincolo de luarea de cunoştință, ci este cunoaştere de sine, certitudine subiectivă şi în acelaşi timp realitate obiectivă”[190]. Recunoaşterea (*Anerkennung*) nu este aşadar decât o condiție necesară, nu şi suficientă, a realizării rațiunii.

Constantin Noica rezumă foarte sugestiv mersul expunerii făcute până acum de Hegel: „i-au trebuit acestuia *şase* capitole ca să poată ajunge la gândul că numai ca ființă rațională ai sorți să capeți certitudinea”[191]. O nouă revenire la *synalethismul determinațiilor* are loc aici. De data aceasta circuitul are loc pe terenul configurației rațiunii, ale cărei determinații nu mai sunt, precum în certitudinea sensibilă, individuale *aici* şi *acum*, ci categorii. „Când laşi categoriile să fie mai multe, cum le descrie Aristotel ca fiind zece, de

[188] J. Hyppolite, *op. cit.,* p. 211.
[189] *Ibidem,* p. 214, nota (2).
[190] *Ibidem,* p. 213.
[191] C. Noica, *op. cit.* p. 54.

necuprins sub un gen unic, atunci rişti să pierzi încrederea în raţiune"[192]. Synalethismul determinațiilor în configurația raționii îndeplineşte acelaşi rol pe care l-a îndeplinit şi în celelalte două anterioare. Realitățile asupra cărora se joacă rolul său sunt altele. *Synalethismul determinațiilor* corespunde la Noica raționii observatoare, *synalethismul individualului* (care la Noica apare în urma celui al generalului), idealismului german şi momentului fenomenologic al *Realizării conştiinței-de-sine raționale prin ea însăşi*, iar cel al *generalului* proiectează deja raţiunea pe planul spiritului, corespunzând fenomenologic al *Individualității care îşi este în şi pentru sine reală.* Dintre cele patru interpretări ale *Fenomenologiei spiritului* luate în considerare aici, cea a lui Noica ni se pare cea mai echilibrată în ceea ce priveşte sensul *logic* al expunerii fenomenologice.

Ludwig Siep porneşte analiza capitolului al V-lea al *Fenomenologiei spiritului,* intitulat *Certitudine şi adevăr al raționii* cu observația: „Conceptul raționii al lui Hegel are comun cu cel kantian faptul că raţiunea este o «facultate a silogismului»"[193]. Formularea este corectă, dar are nevoie de unele precizări. Văzută exclusiv astfel, raţiunea se deosebeşte destul de mult de intențiile lui Hegel. Mai precis, s-ar putea spune că raţiunea este silogismul realizat, căci silogisme le corespund şi configurațiilor anterioare, cum am văzut, iar ca „facultate", ea este obiectul de studiu al *Filosofiei spiritului,* nu al *Fenomenologiei spiritului.*

Comentatorul constată de asemenea, în urma analizei făcute asupra criticii hegeliene a idealismului kantian şi fichtean, că „Hegel are dreptate că raţiunea practică este paradigma realității idealismului. El nu are însă dreptate în afirmația că idealismul pleacă nemijlocit de la certitudinea eului că «este *toată* realitatea»"[194]. El aduce în sprijin faptul că la Fichte cuantificarea (*alle,* toată, oricare) presupune

[192] *Ibidem,* p. 57.
[193] L. Siep, *op. cit.,* p. 118.
[194] *Ibidem,* p. 122, în trad. rom. a lui V. Bogdan certitudinea eului este formulată: este *orice* realitate.

diferențe şi raporturi, pe care Fichte le-ar fi discutat în *Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre*. În realitate, obiecția lui L. Siep este, considerăm noi, datorată faptului că el înclină să reducă conştiința de sine la dialectica recunoaşterii. Raţiunea practică, constituită exclusiv pe baza conceptului de *Anerkennung,* nu are certitudini, într-adevăr, motiv pentru care recunoaşterea rămâne permanent problema ei, dar conştiința simplă are, iar certitudinea rațională de a fi orice realitate are ca „paradigmă" – de fapt ca suport constituit prin configurarea conştiinței – nemijlocirea acesteia. Nici un fel de cuantificare privind realitatea nu este posibilă pe baza conştiinței de sine[195], dar devine posibilă ca urmare a dialecticii certitudinii sensibile.

*

Raționii îi este propriu silogismul necesității. Cele trei momente ale acestuia sunt: a) silogismul categoric, b) silogismul ipotetic şi c) silogismul disjunctiv.

Este cunoscută declarația lui Hegel, potrivit căreia *ceea ce este real este rațional.* Aceasta are unele consecințe din punct de vedere speculativ asupra a ceea ce a devenit, potrivit investigațiilor lui Aristotel, logica modală. Conform interpretărilor clasice, Aristotel deosebeşte patru moduri (posibil, contingent, imposibil şi necesar), identifică practic posibilul şi contingentul şi, în silogistica modală operează cu două moduri, posibilul (τὸ ἐνδεχόμενον) şi necesarul (τὸ ἀναγκαῖον)[196]. Termenul de *modi* (τρόποι) a fost introdus mai târziu de comentatori. S-a observat însă că în *Despre interpretare* (12, 22a, 11) Aristotel ar propune cinci moduri: posibilul, contingentul, imposibilul, necesarul, adevăratul (ἀληθής)[197]. Despre această ultimă modalitate s-a spus că: „În ceea ce

[195] Aşa cum am văzut, scepticismul furnizează o aparentă *totalitate*, scepticismul se pierde într-o infinitate de cazuri *individuale*, iar conştiința nefericită întâmpină dificultăți insurmontabile în ceea ce priveşte *expresia*.
[196] I. Didilescu, P. Botezatu, *op. cit.,* p. 148.
[197] Ath. Joja, *Teoria aristotelică a modalității,* în: Idem, *Studii de logică,* vol. III, Edit. Academiei, Bucureşti, 1971, p. 7.

priveşte adevăratul, el este mai curând o modalitate subiectivă, afectând cunoaşterea şi nu realul. Modalitatea adevăratului şi a ne-adevăratului interesează numai teoria cunoaşterii"[198]. Însă, pentru Hegel, distincția dintre cunoaştere şi real este, aşa cum am văzut, valabilă numai în configurațiile anterioare celei a rațiunii, iar distincția dintre logică şi teoria cunoaşterii specifică numai logicii formale. Pornind de la logica formală, şi Kant a fost silit să păstreze aceste distincții, culminând în distincția dintre fenomen şi lucrul în sine. La Hegel, în orice caz, silogismul ființei determinate este corespunzător categoriei calității din Logica obiectivă, în vreme de silogismul reflectării corespunde categoriei relației. Sinteza celor două este modalitatea, şi anume *necesitatea.*

Posibilitatea caracterizează atunci configurațiile conştiinței anterioare rațiunii, în care distincția subiect-obiect este încă asumată de către conştiință. Aici este valabilă judecata: „*Ceea ce este real e posibil*" (*ŞtL*, p. 535), completată de observația că „*e posibil tot ceea ce nu se contrazice*" (*ŞtL,* p. 536). Configurațiile conştiinței anterioare rațiunii caută un *criteriu necesar al posibilității* – sau, cu alte cuvinte, aici „Ceea ce caracterizează demersul logic este, în primul rând, caracterul necesar al deducției"[199] – *nu necesitatea realului*. Această necesitate formală este o necesitate nerealizată. În configurația rațiunii lucrurile nu mai stau aşa. Necesitatea rațională este absolută. „Necesitatea absolută nu e atât *necesarul*, şi e şi mai puțin *un* necesar, ci e *necesitate*" (*ŞtL,* p. 548). Astfel că, la Hegel, necesitatea este modul adevăratului, despre care vorbea Aristotel. *Rațiunea este trecerea necesară de la posibilitate la adevăr.*

a) Schema *silogismului categoric* este:

$$\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}} \qquad (8)$$

198 *Ibidem.*
199 *Ibidem,* p. 9.

Se observă aici că toți termenii sunt sintetici. Diferențele calitative au dispărut. Configurația rațiunii se aseamănă mai mult cu cea a conştiinței decât cu cea a conştiinței-de-sine. Analogic certitudinii sensibile, întâlnim aici o certitudine rațională.

Certitudinea rațională are la bază temenul mediu al silogismului categoric, care este în acest caz $\mathbf{M_{P\to P}}$, sinteza nominală. Extremii sunt distincți, ca şi până acum dar, spre deosebire de certitudinea sensibilă, ei sunt sinteza proprietăților, respectiv sinteza explicației, nu simplul individual (I) şi universalul simplu U. Astfel că certitudinea rațională este certitudinea conştiinței de a fi orice realitate, nu simpla certitudine a lui *Aici* şi *Acum.* Să ne oprim o clipă la dimensiunea istorică a problemei. A fost o mare cucerire a filosofiei faptul că a reuşit să arate cum fiecărui individual îi corespunde o noțiune, categoria. Dispunând de categorii, putem exprima lucrurile, le putem transpune pe planul limbajului. Nu putem însă să arătăm de ce dispunem de categorii, şi în ce raporturi se găsesc ele. Acest lucru nu ne apare ca un inconvenient prea mare atât timp cât suntem angajați în fixarea raporturilor dintre individuale şi noțiunile care le corespund. Am văzut mai sus că aceasta este observația rațională. Pentru ea, categoriile sunt clase de lucruri (specii) şi clase de clase (genuri). Oricare individ face parte din specia sa. Speciile, la rândul lor, alcătuiesc genul.

O situație specială apare în momentul în care se încearcă o clasificare a tipurilor de categorii. Raporturile dintre ele nu mai pot fi aceleaşi ca raporturile dintre categorie şi elementele care îi corespund, fapt cunoscut încă de către Platon. Îi revine lui Kant meritul de a fi întreprins o investigație în această direcție. Kant a utilizat tabelul judecăților din logica clasică pentru identificarea categoriilor intelectului. De fapt, arată Hegel, tabelul folosit de Kant nu era al judecăților, ci al funcțiunilor judecăților (*operații* posibile ale gândirii *conştiente de sine,* scheme, de unde caracterul lor formal). Acestea n-ar fi trebuit preluate în mod necritic, accentuându-le latura

formală; dar Kant s-a lăsat înşelat de aparenta rigoare a *deducției* sale, care se sprijinea pe asemenea presupoziții.

Cel mai mare neajuns al procedeului kantian nu se face simțit pe terenul teoriei categoriilor căci, în fond, categoriile kantiene sunt cu adevărat categorii, cu toate că nu sunt obținute cum se cuvine. El priveşte *judecățile sintetice a priori.* Deoarece modelul – contaminat de psihologic – după care multiplicitatea este exterioară conceptului a fost transferat de Kant şi la nivelul acestor judecăți, sinteza este văzută ca o simplă *legătură* şi, în consecință, multiplul intuiției continuă să condiționeze şi aici conceptul[200].

Sinteza silogismului categoric poate fi denumită *sinteză transcendentală.*

b) Schema *silogismului ipotetic* este:

$$\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}} \qquad (9)$$

În această formă a silogismului necesității $\mathbf{M_{I\to I}}$ joacă rolul Eului fichtean. Hegel arată aici că raportul lui $\mathbf{M_{U\to U}}$ cu $\mathbf{M_{P\to P}}$, dacă nu e impus prin sinteza nominală, este un raport de *conținut,* nu şi o *identitate a formei* (*ŞtL*, p. 698-699), pe care o poate stabili apoi definitiv numai un termen mediu ca $\mathbf{M_{U\to U}}$. Este, formulat cu mijloacele logicii speculative, reproşul adus idealismului lui Fichte şi Schelling, de a fi *postulat* o identitate care ar fi trebuit să reiasă ca urmare a unei medieri.

Numim sinteza silogismului ipotetic *sinteză a identității substanțiale.*

[200] Mai precis, Hegel se referă la următoarele cuvinte ale lui Kant: „Prin urmare, tot diversul *intuiției* [s. n.] are un raport necesar cu: *eu gândesc,* în acelaşi subiect în care se întâlneşte acest divers. Dar această *reprezentare* [s. n.] este un act al *spontaneității*, adică nu poate fi considerată ca aparținând sensibilității" (Imm. Kant, *Critica rațiunii pure, ed. cit.*, p. 127-128). Chiar dacă se precizează că raportul diversului intuiției cu judecata *eu gândesc* nu poate fi considerat ca aparținând sensibilității, *sinteza* are loc, după Hegel, între ceea ce este *în şi pentru sine* separat (*Cf. ŞtL*, p. 586), având ca rezultat o *reprezentare*. *Fenomenologia spiritului* arată că sinteza kantiană trebuie văzută în cu totul alt sens.

c) Schema *silogismului disjunctiv* este:

$$\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}} \qquad (10)$$

„Silogismul disjunctiv e în general în determinația *universalității,* termenul mediu este (…) ca *gen* şi ca un ce complet *determinat*; prin această unitate, acel conținut care mai înainte era interior e şi el *afirmat*, şi invers: modul-afirmat, sau forma, nu e exterioară unitate negativă față de o ființă determinată indiferentă, ci este identic cu acel conținut veritabil. Întreaga determinare formală a conceptului este afirmată în diferența ei determinată şi totodată în identitatea simplă a conceptului" (*ŞtL.,* p. 704).

Sinteza silogismului disjunctiv poate fi numită şi *sinteză absolută.*

*

Reconstrucția noastră dovedeşte că logica naturală, aşa cum apare ea prin alăturarea planului logic şi a celui fenomenologic nu se suprapune exact peste cea tradițională, deşi sunt folosite aceleaşi resurse terminologice. Am arătat în cap. II că a abandona terminologia tradițională ar fi fost o opțiune capabilă să ridice dificultăți de înțelegere şi mai mari cu privire la scopul logicii speculative. Logica speculativă este un efort de recuperare integrală a *structurii gândirii,* inclusiv a laturii ei formale, nespeculative. Or, în angajamentele ei nespeculative, gândirea operează în principal asupra obiectelor. E lipsit de importanță aici faptul că o anumită abordare a obiectelor pe calea gândirii le contestă legitimitatea altora. Toate modurile nespeculative de a vedea gândirea valorifică latura ei de instrument de cunoaştere. Logica tradițională s-a constituit tocmai în vederea acestui scop: a acționa cu succes asupra obiectului, a-l transfera pe planul gândirii, a elimina posibilitatea erorii în activitatea gândirii orientată asupra obiectului. A întâmpina rezistență în procesul de transfer înseamnă aici *a te contrazice.* Desigur, ideea de contradicție este luată în sens formal, nefiind examinat decât

modul în care are loc transferul, nu structura obiectului sau a gândirii. Acestea nu fac obiectul logicii, în sensul ei clasic, dar şi în sens modern, ci al teoriei cunoaşterii, psihologiei etc. Contradicția formală poate apărea atunci când gândirea substituie ilicit obiectul asupra căruia formulează propoziții sau îşi modifică în decursul operațiilor sale propria orientare asupra obiectului. Din acest motiv trebuie inventariate toate procedeele de abordare a obiectului.

Procedeele au fost sistematizate şi subsumate unor reguli, ceea ce a limitat posibilitatea erorii, a contradicției, în activitatea de demonstrare, cu prețul schematizării gândirii. Pe ce cale poate fi recuperată structura originară a gândirii, modul ei viu de a opera, nemodificat de regulile gândirii juste? Numai investigația filosofică vizează gândirea ca atare, gândirea care se gândeşte pe sine; de aici trebuie pornit. *Filosofia* a conservat soluțiile succesive privind gândirea însăşi, prin aceasta ea se deosebeşte de alte activități de cunoaştere, care reține numai scopurile realizate. O deosebire minoră aparent, cu consecințe incalculabile. Hegel a considerat necesar ca toate momentele gândirii angajate față de obiect să fie luate în considerare, pentru a surprinde toate laturile posibile ale gândirii ca atare. Între aceste momente se întâlnesc frecvent contradicții, deoarece ele presupun şi moduri de a vedea obiectul. Aceste contradicții nu pot fi însă formale. Nu există aici substituții ilicite ale obiectului, ci se gândeşte de fiecare dată în conformitate cu modul specific de a vedea obiectul. Se poate spune că scepticismul, spre exemplu, este în contradicție cu stoicismul numai dacă avem ca referință doctrina stoică.

Contradicția cu adevărat valoroasă din punct de vedere speculativ apare numai pe planul rațiunii. Anticipând dezvoltarea din capitolul următor, vom afirma că aceasta înseamnă că numai schemele (8), (9) şi (10) au valoare autentic speculativă. Problemele care privesc utilizarea corectă din punct de vedere speculativ a contradicției vor fi examinate în capitolul următor.

Rațiunea nu este însă o simplă facultate de cunoaştere, a cărei utilizare să poată fi reglementată potrivit unui *organon.* Rațiunea s-a constituit ca atare, pe fondul configurării conştiinței. Conştiința însăşi este rațiune, certitudine de a fi orice realitate. Distincția kantiană între sensibilitate, intelect şi rațiune deplasează contradicția formală pe planul rațiunii, devenind un obstacol în calea înțelegerii tipului său specific de contradicție. Pentru conştiința rațională, sensibilitatea şi intelectul nu sunt independente de rațiune, o conştiință rațională nu încetează a dispune de sensibilitate şi de intelect, atunci când se raportează la obiectele proprii (ideile) şi nici nu vede în raporturile cu ele modalități improprii cunoaşterii, aşa cum se întâmplă în metafizica raționalistă de până la Kant. Rațiunea pură, separată de sensibilitate şi intelect, este tot o formă de intelect.

La Hegel, sensibilitatea şi intelectul, privite din punct de vedere rațional, fac obiectul *Filosofiei spiritului,* a treia şi ultima parte a *Enciclopediei ştiințelor filosofice.* La acest nivel se precizează multiplele moduri ale limbajului. Fiindcă limbajul rațional nu este numai rezultatul sintezei nominale. Pentru logica naturală este suficient apelul la aceasta. Însă limitarea logicii naturale surprinsă aici are drept consecință erori speculative majore, precum confundarea *obiectivității raționale* cu conceptul comun de obiectivitate. Reproşurile aduse de diverse teorii ale cunoaşterii filosofiei naturii a lui Hegel nu disting sensul rațional al obiectivității, fiindcă nu dispun de conceptul rațiunii, ci se înscriu în configurații ale conştiinței anterioare acestuia. Rezultatul este apariția unor false contradicții între enunțurile raționale şi cele observaționale.

7. Rezultate: configurație a conştiinței şi împlinire a mediului

Am parcurs în acest capitol seria de configurații ale conştiinței din *Fenomenologia spiritului* în juxtapunerea lor față

de silogismele *Științei logicii.* Paralel, am urmărit descrierea fiecărei configurații, așa cum apare în câteva comentarii reprezentative ale *Fenomenologiei spiritului.* Configurațiile conștiinței se individualizează unele față de altele prin adoptarea unui anumit tip de adevăr; fiecare tip de adevăr este de fapt o schemă silogistică. De exemplu, figura întâi corespunde, din punct de vedere fenomenologic, certitudinii sensibile (capitolul I al *Fenomenologiei spiritului*), iar silogismul categoric certitudinii raționale (capitolul al V-lea al *Fenomenologiei spiritului*). Spre deosebire de silogistica tradițională, în care silogismele sunt scheme demonstrative, la Hegel avem de-a face cu o serie de *structuri ale conștiinței,* care trec unele în altele. Silogismul speculativ are drept termen mediu, succesiv, particularitatea (P), individualitatea (I) și universalitatea (U). Poziționarea acestor trei concepte determinate, rolul de mediu sau de extrem pe care-l joacă pe rând fiecare, este decis de către succesiunea configurațiilor conștiinței din *Fenomenologie.* Transformarea extremului în termen mediu are loc ca urmare a unei sinteze (de exemplu, particularitatea, considerată ca individualitate de către *certitudinea sensibilă,* este preluată ca universalitate în *conștiința perceptivă* – cf. cap. III, 2; la rândul ei, individualitatea, considerată ca particulară de *conștiința perceptivă,* este preluată ca universală de către *intelect* – cf. cap. III, 3). Sintezele nu pot fi reduse unele la altele, deoarece termenul mediu este de fiecare dată diferit.

Procesul inițiat astfel continuă în configurația *conștiinței de sine*. Aici, termenii medii sunt sintezele rezultate în dialectica anterioară. Silogismele totalității, inducției și analogiei nu mai au ca termeni medii simpla particularitate, individualitatea și universalitatea din cadrul ființei determinate, ci sintezele rezultate acolo. De asemenea, în momentul *rațiunii*, silogismul categoric, cel ipotetic și cel disjunctiv au drept medii sintezele corespunzătoare din configurația conștiinței de sine. Mișcarea este circulară, întrucât P, I și U ocupă iarăși poziția de termen mediu, dar în același timp avem de-a face cu o înaintare, deoarece statutul lor este de fiecare dată diferit față de momentul anterior în care au ocupat această poziție. În sfârșit, această dublă deplasare descrie o direcție precisă, circuitul încheindu-se odată ce toate momentele au fost parcurse.

Pe scurt, structura configurațiilor conștiinței pe care am reconstituit-o mai sus, în măsura în care este interpretată speculativ, este orientată către rațiune. Silogismele ființei determinate (cu excepția figurii a patra) și reflectării pot fi văzute și independent. În acest caz avem de-a face cu o abordare formală a lor, care le redă ca pe niște rezultate ale unui joc de combinare a elementelor din care sunt alcătuite, noțiuni și judecăți în sens clasic. Se petrece astfel o revenire la maniera tradițională de a expune logica. Această abordare este ilustrată cel mai bine de excepția pe care o constituie figura a patra, cel mai elocvent exemplu al felului în care procedează intelectul atunci când este luat în considerare ca facultate de sine stătătoare a gândirii. Însă, din perspectiva rațiunii, silogismele ființei determinate și reflectării converg în silogismele necesității. Numai când se ajunge aici contradicțiile formale capătă un sens speculativ. *Fenomenologia spiritului* evidențiase apariția contradicțiilor în cursul evoluției conștiinței și faptul că acestea sunt în cele din urmă soluționate. Trecerea de la silogismele ființei determinate și reflectării la cele ale necesității constituie demonstrația a ceea ce în *Fenomenologie* este mai mult o descriere.

În sintezele pe care le-am descoperit mai sus, planul descriptiv al *Fenomenologiei* și cel demonstrativ al *Științei logicii* sunt inseparabile. De exemplu, în figura a treia a silogismului ființei determinate, sinteza explicativă are loc numai dacă luăm în considerare conceptul de explicare descris în *Fenomenologie.* Altfel, nu avem de-a face cu o sinteză, ci doar cu procedeele pe care le utilizează intelectul. În loc de a surprinde trecerea conștiinței la o altă configurație înregistrăm doar modul în care, prin intemediul legilor, intelectul subsumează fapte, postulând că între acestea și legi se stabilește un raport de omonimie. De asemenea, în configurația rațiunii, ca să

luăm un alt exemplu, silogismul categoric trebuie considerat numai în cadrul trasat de capitolul al V-lea al *Fenomenologiei spiritului* pentru ca sinteza transcendentală să aibă loc. În caz contrar, categoriile vor sluji cunoaşterii în manieră kantiană, ca forme cărora diversul intuiției le dă conținutul.

Fiecare configurație a conştiinței este rezultatul logicii naturale, ale cărei urme le regăsim până în momentele sintetice. Întreaga serie a configurațiilor ține însă de logica speculativă, în care interesează mai ales raporturile sintezelor.

Cuvintele lui Hegel din finalul capitolului despre silogism al *Ştiinței logicii* ne apar drept o confirmare a celor de mai sus:

„Figurile silogismului prezintă fiecare mod-determinat al conceptului *separat* ca termen mediu, care e în acelaşi timp conceptul ca *trebuie să fie,* ca exigență ca mijlocitorul să fie totalitate a lui. Diferitele genuri[201] ale silogismului prezintă apoi gradele *împlinirii* sau închegării termenului mediu. În silogismul formal, termenul mediu e afirmat ca totalitate numai prin faptul că toate determinațiile, dar fiecare *separat,* ajung să îndeplinească funcțiunea mijlocirii. În silogismele reflectării, termenul mediu e unitatea care cuprinde laolaltă *în chip exterior* determinațiile extremelor. În silogismul necesității, termenul mediu s-a determinat pe sine de a fi atât unitatea dezvoltată şi totală, cât şi simplă, iar forma silogismului, silogism care constă în diferența termenului mediu față de extremele sale, prin aceasta s-a suprimat pe sine" (*ŞtL,* p. 701).

[201] Sau, în terminologie clasică: moduri.

Capitolul al IV-lea

Structura triadică a Ştiinței logicii

1. Depăşirea logicii naturale

Am identificat în capitolul anterior nouă tipuri de sinteză care apar în *Fenomenologia spiritului,* în configurațiile Conştiinței, Conştiinței-de-sine şi Rațiunii. Acestea sunt:

1. sinteza *nominală*, pe care am notat-o: $\mathbf{M_{P\to P'}}$,
2. sinteza *proprietăților*, notată: $\mathbf{M_{I\to I'}}$,
3. sinteza *explicativă*, notată: $\mathbf{M_{U\to U'}}$,

4. sinteza *aparenței*, notată: $\mathbf{M_{P\to P}}$-**U**,
5. sinteza *experienței*, notată: **U**-$\mathbf{M_{I\to I'}}$,
6. sinteza *reintegrării*, pe care am notat-o: **I**-$\mathbf{M_{U\to U}}$-**P**,

7. sinteza *transcendentală*, notată: $\mathbf{M_{I\to I}}$-$\mathbf{M_{P\to P}}$-$\mathbf{M_{U\to U'}}$,
8. sinteza *identității substanțiale*, notată: $\mathbf{M_{U\to U}}$-$\mathbf{M_{I\to I}}$-$\mathbf{M_{P\to P'}}$,
9. sinteza *absolută*: $\mathbf{M_{I\to I}}$-$\mathbf{M_{U\to U}}$-$\mathbf{M_{P\to P'}}$.

În cazul 3 am constatat o situație specială, care nu este decât o modificare a variantei normale, pe care am denumit-o sinteză *formală.* În cazul 6, de asemenea, imposibilitatea vari-

antelor I-$\mathbf{M_{U\to U}}$ şi $\mathbf{M_{U\to U}}$-P. Acestor trei situaţii le corespund pe planul logicii naturale unele tipuri de conştiinţă, dar nu au un corespondent speculativ.

Prin intermediul sistematizării noastre vom încerca în continuare să vedem ce tipuri de contradicţie pot apărea, la nivel speculativ şi la nivelul logicii naturale.

În logica propoziţiilor, contradicţia apare între două propoziţii, dintre care una este negaţia implicită sau explicită a celeilalte[202]. Teoria clasică a judecăţii numeşte contradicţie raportul dintre judecata universală afirmativă şi cea particulară negativă şi pe cel dintre universala negativă şi particulara afirmativă.

Aşa cum am văzut însă, Hegel nu acceptă clasificarea tradiţională a judecăţilor. Este inutil să pornim în analiza noţiunii hegeliene de contradicţie de la o comparaţie cu cea clasică sau cu cea a propoziţiilor, care sunt tipuri de contradicţie *formală*. Putem însă face observaţia că şi între cele două există diferenţe, întrucât în teoria clasică a judecăţii contradicţia presupune nu numai negaţia, ci şi o diferenţă cantitativă între subiectele judecăţilor contradictorii, fără de care avem de-a face numai cu contrarietatea şi subcontrarietatea.

Pentru a vedea ce înţelege Hegel prin contradicţie trebuie să ne îndreptăm atenţia asupra secţiunii întâi, *Esenţa ca reflectare în ea însăşi* a Teoriei esenţei din Logica obiectivă. Capitolul al doilea al acestei secţiuni, numit *Esenţialităţile sau determinaţiile de reflectare* tratează despre identitate, diversitate şi contradicţie. De asemenea, aşa cum am văzut, şi în Logica subiectivă există un silogism al reflectării, pe care noi l-am pus în raport cu capitolul al patrulea al *Fenomenologiei spiritului,* purtând titlul *Adevărul certitudinii de sine.* Contradicţia la Hegel apare în legătură cu ideea de *reflectare*. „În mod obişnuit" spune Hegel „reflectarea e luată în sens subiectiv ca mişcare a judecăţii, care depăşeşte o reprezentare nemijlocită, dată, căutând determinaţii generale pentru aceasta sau comparând-o cu ele" (*ŞtL,* p. 388). Acest sens al *judecăţii*

[202] Cf. Gh. Enescu, *op. cit.,* art. *contradicţie formală,* p. 55.

reflexive provine de la Kant, unde ea se află în opoziţie cu *judecata determinatoare*. Cea din urmă are universalul (U) dat; în schimb, judecata reflexivă are *dat* numai particularul (P), urmând ca U să fie *găsit*. Hegel consideră că reflectarea, aşa cum o vede Kant, este numai o *reflectare exterioară* (*ŞtL,* p. 389). În termenii propuşi de noi, momentul care lipseşte din judecata reflexivă kantiană, luată în sens subiectiv, este ceea ce denumeam sinteza *aparenţei* ($\mathbf{M_{P\to P}}$-**U**), ceea ce se poate constata de altfel şi din analiza făcută de Hegel, cu câteva pagini înainte, „fenomenului" scepticismului şi idealismului: „«fenomenul» lui Kant e un conţinut *dat* al percepţiei, el presupune afecţiuni, determinaţii de-ale subiectului, nemijlocite unele în raport cu celelalte şi în raport cu subiectul" (*ŞtL,* p. 380; a se vedea întregul pasaj, de la p. 379 la p. 383).

Propriul concept al reflectării este formulat de Hegel astfel: „reflectarea este determinare care rămâne în sine", de asemenea „*raportare la al său mod-de-a-fi-altceva în el însuşi*" (*ŞtL,* p. 392) şi, de asemenea „*Din cauza acestei reflectări-în-sine* se înfăţişează determinaţiile ca esenţialităţi libere, ce plutesc în vid, fără a se atrage sau respinge una pe alta" (*ŞtL,* p. 391-392). Reflectarea este pentru Hegel *egalitate cu sine însăşi.* Desigur, nu este vorba despre o egalitate matematică.

Cu aceste precizări ne putem întoarce la contradicţie. Atunci când spune: „ca *contradicţie*, opoziţia se reflectează în sine însăşi şi se întoarce înapoi în *temeiul* său" (*ŞtL,* p. 393), Hegel are în vedere realizarea condiţiilor reflectării. Trebuie subliniată cu putere necesitatea realizării acestor condiţii. Numai în această situaţie avem de-a face cu o contradicţie autentic speculativă. Şi astfel se explică de ce „*Gândirea speculativă* constă numai în faptul că ea, gândirea, reţine ferm contradicţia şi se păstrează în ea cu fermitate pe ea însăşi, şi nu în faptul că ea s-ar lăsa dominată de contradicţie, transformându-şi numai determinaţiile, prin mijlocirea acesteia, în alte determinaţii sau anihilându-şi-le cum i se întâmplă reprezentării" (*ŞtL,* p. 427).

Păstrarea gândirii speculative în ea însăşi împiedică înţelegerea defectuoasă a judecăţii „*Toate lucrurile sunt în ele*

însele contradictorii" (*ŞtL,* p. 425). O astfel de înțelegere defectuoasă apare de exemplu în ilustrarea contradicției de către Engels, prin apel la etapele prin care trece un bob de orz de la germinare la răspândirea semințelor, ilustrare pe care el pretinde că o împărtăşeşte cu Hegel. Lucrurile nu stau însă aşa.

La Engels, „un asemenea bob de orz, căzând pe un teren prielnic (…) suferă (…) o transformare specifică: încolțeşte. Bobul ca atare dispare, este negat"[203]. Engels afirmă explicit că „bobul ca atare" este *negat,* nu face o metaforă[204]. Or, aceasta nu este decât formularea unei observații, o reprezentare (a modificării „bobului ca atare"); în măsura în care Engels lasă gândirea să fie dominată de contradicție, văzând lucrurile ca entități materiale independente, el se foloseşte de negație, specifică limbajului, pentru a descrie fenomene naturale. Contradicția se află în ele, nu în gândire. Nu se oferă o explicație a motivului pentru care se operează acest transfer de la limbaj la fenomene naturale. „Toate lucrurile" sunt însă la Hegel determinații ale gândirii în care condițiile reflectării sunt realizate, inclusiv condițiile care țin de raportul limbaj-gândire (numit de noi sinteza nominală), nu o colecție de obiecte care alcătuiesc universul material. Mişcarea de orice fel, văzută ca proprietate a materiei, nu este contradicție pentru Hegel, ci doar un divers al percepției.

De altfel, dacă ne concentrăm atenția asupra exemplului hegelian din *Prefața* la *Fenomenologia spiritului,* pe care l-a avut în vedere şi Engels, vom vedea că el este îndreptat în cu totul altă direcție, şi anume de a preveni asupra falselor reprezentări cu privire la filosofie, datorate insuficientei

[203] Fr. Engels, *Anti-Dühring. Domnul Eugen Dühring revoluționează ştiința,* Ediția a II-a, Edit. Partidului Muncitoresc Român, 1952, p. 160.

[204] Câteva rânduri mai jos generalizează observația, trecând de la botanică la zoologie: „Acest proces se desfăşoară la fel ca la bobul de orz, şi la majoritatea insectelor, de exemplu, la fluturi". Urmează geologia, chimia, matematica. Apoi, Engels denumeşte generalizarea sa „negarea negației". Ea nu are nici o legătură cu logica speculativă hegeliană.

cultivări a conştiinței care le poartă, motiv pentru care se şi face apel la reprezentare. Opinia comună privind filosofia tinde să vadă în diversitatea sistemelor filosofice nu o dezvoltare, ci numai contradicția, aştepând de la un sistem sau altul confirmarea propriilor certitudini. E ca şi cum am avea ambiția de a reține din fazele dezvoltării unei plante numai faza înmuguririi, înfloririi etc., fără a le lua în considerare pe celelalte, deşi sunt „momente ale unității organice". Hegel continuă apoi: „Dar, pe de o parte, contradicția față de un sistem filosofic *nu se înțelege pe sine în acest fel*, iar pe de altă parte nici conştiința care înțelege nu ştie de obicei să libereze această contradicție de unilateralitatea ei, adică să o mențină liberă şi să recunoască în chipul a ceea ce pare în luptă şi opus sieşi momente reciproc necesare" (*FS*, p. 10, subl. ns.). Am sublinat în textul citat ceea ce ni se pare tocmai o contestare a valabilității filosofice a exemplului cu dezvoltarea vegetală. Era vorba despre o pură metaforă, un mod de a spune, nu tocmai propriu filosofiei, dar în măsură să dea o indicație cuiva nefamiliarizat cu filosofia. În tot pasajul, nu se întâlneşte termenul de *negație*; în schimb, „liberarea contradicției de unilateralitatea ei" pomenită de Hegel priveşte raportarea conştiinței la entități teoretice (sisteme filosofice), nu la obiecte. Pentru Engels însă, şi entitățile teoretice erau un fel de obiecte materiale.

Cu aceste precizări, şi numai ținându-se cont de ele, Hegel consideră că „Tot ce ne înconjoară poate fi privit ca exemplu al dialecticului" (*Enc,* § 81, *Adaos 1*, p. 150). Ceea ce ne înconjoară nu este acelaşi lucru cu lumea certitudinii imediate. Pentru o configurație a conştiinței precum cea a percepției, de exemplu, dialectica poate să apară ca sofistică. Nerealizarea – în această configurație – a sintezei experienței, precum şi a tuturor celor care îi succedă, o pune pe ea în situația de „a considera ca valabile pentru sine determinații unilaterale şi abstracte, luate izolat, aşa cum o cer de fiecare dată interesele individului şi sistuația sa particulară" (*Enc,* § 81, *Adaos 1*, p. 149). Pentru o asemenea configurație a

conştiinței, dar nu în general, este de neînțeles cum de „Dialectica se manifestă, apoi, în toate domeniile şi formațiile particulare ale lumii materiale şi spirituale" (*Enc,* § 81, *Adaos 1*, p. 151); pentru că ea însăşi nu dispune de domeniile şi formațiile lumii, ci este preocupată numai de posibilitatea constituirii lor, de corespondențe între proprietăți reale şi gândite şi de criterii, orice referință la aceste domenii şi formații este sofistică.

În continuare, vom trece la sistematizarea rezultatelor analizei noastre anterioare privind configurațiile conştiinței pornind de la structura triadică a logicului, aşa cum e ea formulată de Hegel: „Din punctul de vedere al formei, *logicul* prezintă trei laturi: α) *cea abstractă sau a intelectului;* β) *cea dialectică sau negativ-rațională;* γ) *cea speculativă sau pozitiv rațională.*

Aceste trei laturi nu constituie trei *părți* ale Logicii, ci sunt *momente ale oricărui real-logic,* adică ale oricărui concept sau a tot ce este adevărat, în genere. Ele pot fi puse împreună sub primul moment, acela al intelectului, şi astfel ținute separat una de alta, dar în felul acesta ele nu sunt considerate în adevărul lor" (*Enc,* § 79, p. 145).

Cele nouă tipuri de sinteză pe care le-am pus în evidență mai sus pot fi reprezentate pe cele trei laturi astfel:

I	**III**	**II**
Latura intelectului *Conştiința*	Latura pozitiv-rațională *Rațiunea*	Latura negativ-rațională *Conştiința de sine*
$\mathbf{M_{P\to P}}$	$\mathbf{M_{I\to I}\text{-}M_{P\to P}\text{-}M_{U\to U}}$	$\mathbf{M_{P\to P}\text{-}U}$
$\mathbf{M_{I\to I}}$	$\mathbf{M_{U\to U}\text{-}M_{I\to I}\text{-}M_{P\to P}}$	$\mathbf{U\text{-}M_{I\to I}}$
$\mathbf{M_{U\to U}}$	$\mathbf{M_{I\to I}\text{-}M_{U\to U}\text{-}M_{P\to P}}$	$\mathbf{I\text{-}M_{U\to U}\text{-}P}$

Am aşezat *în mijloc* cel de-al treilea moment al oricărui real-logic pentru a pune în evidență caracterul său mediator în raport cu celelalte două momente. Se observă cu uşurință că liniile orizontale ale laturilor I şi II reconstituie seria particular (P), individual (I), universal (U) numai prin intermediul lui III. Latura negativ-rațională este una vizibil de trecere, aici existând un termen nesintetic. O excepție pare că formează cea de-a treia linie, în care sinteza explicativă şi cea a reintegrării au în comun o sinteză a universalului. Această situație specială este analizată de Hegel însuşi în *Fenomenologia spiritului,* şi am semnalat-o deja mai sus, referindu-ne la revenirea conştiinței-de-sine la viața emoțională.

Trei tipuri de contradicție[205] ies la iveală din analiza tabelului de mai sus, dacă punem în relație momentele I şi II:

$$\mathbf{M_{P\to P}} \parallel \mathbf{M_{P\to P}\text{-}U} \tag{11}$$
$$\mathbf{M_{I\to I}} \parallel \mathbf{U\text{-}M_{I\to I}} \tag{12}$$
$$\mathbf{M_{U\to U}} \parallel \mathbf{I\text{-}M_{U\to U}\text{-}P} \tag{13}$$

De asemenea, în ceea ce priveşte momentul III, putem identifica trei tipuri de relație, cu precizarea că acest moment nu se raportează separat la I şi II, ci simultan la ambele:

$$\mathbf{[M_{P\to P} \parallel M_{P\to P}\text{-}U]} \parallel \mathbf{M_{I\to I}\text{-}M_{P\to P}\text{-}M_{U\to U}} \tag{14}$$
$$\mathbf{[M_{I\to I} \parallel U\text{-}M_{I\to I}]} \parallel \mathbf{M_{U\to U}\text{-}M_{I\to I}\text{-}M_{P\to P}} \tag{15}$$
$$\mathbf{[M_{U\to U} \parallel I\text{-}M_{U\to U}\text{-}P]} \parallel \mathbf{M_{I\to I}\text{-}M_{U\to U}\text{-}M_{P\to P}} \tag{16}$$

Aceste ultime trei relații au cu adevărat o valoare speculativă.

Cel mai important fapt care este pus în evidență de această sistematizare este că, departe de a acționa orbeşte, la

---

[205] Am folosit în continuare semnul ∥ pentru a sublinia raporturile de contradicție dintre ceea ce, în fond, sunt configurații ale conştiinței văzute din perspectiva ştiinței logicii hegeliene. El nu are semnificația unui operator logico-simbolic, tot aşa cum nici semnul → introdus mai sus nu o are. Singura lor utilitate constă în a evidenția mai bine nişte raporturi.

întâmplare, contradicția este guvernată de reguli care țin de însăşi structura conştiinței, a gândirii. Un enunț se găseşte în raport de contradicție cu un altul în măsura în care face parte dintr-o anumită configurație a conştiinței al cărei limbaj nu este identic decât în aparență cu cel căruia îi aparține celălalt. Oricare enunț pe care îl formulăm se înscrie într-un anumit domeniu al adevărului, specific configurației conştiinței care formulează enunțul, şi în funcție de acesta se stabileşte raportul de contradicție. Expresia „păstrarea gândirii cu fermitate în ea însăşi" folosită de Hegel vizează faptul că, pentru conştiința care face un enunț, nu este indiferent conceptul adevărului – care o constituie în cele din urmă şi fără de care ea nu poate constata nici un fel de contradicție – căci față de adevărul celeilalte configurații propriul enunț se găseşte în contradicție.

Pe de altă parte, fiecare tip de contradicție este la Hegel individualizat în raport cu celelalte, şi aceasta datorită imposibilității de a reduce tipurile de sinteză unele la altele. Mai mult decât atât, cele apărute mai târziu în expunerea fenomenologică le presupun pe cele anterioare, nu fac total abstracție de ele.

În această structură a gândirii realizate, logica naturală este depăşită. Nu mai contează acum structura internă a fiecărei configurații, modul ei specific de-a se raporta la obiect. Totuşi, depăşirea logicii naturale are loc pe fondul îndeplinirii misiunii ei, de a descifra structura internă a fiecărei configurații. A neglija acest aspect poate avea drept consecință confuzii grave, între care se numără şi cea de mai sus, a negației „bobului ca atare".

Aşa cum apare la Hegel, *contradicția nu are de-a face cu obiecte independente de conştiință, ci cu enunțuri privind obiectele plasate pe paliere diferite ale conştiinței.*

Simpla contradicție formală poate fi, la rândul ei, examinată, pornindu-se de la ceea ce Hegel a numit „silogismul matematic". Să ne oprim asupra sa pentru câteva clipe. Aşa cum am văzut mai sus (cap. III, p. 177-179), *egalitatea matematică*

şi *identitatea abstractă* caracterizează silogismul matematic. Cu aceste concepte operează ceea ce Hegel numeşte *mintea naturală* (*natürliche Verstand*)(*ŞtL*, p. 683), care nu este decât o reacție la construcția artificială care este logica clasică sau, cu alte cuvinte, momentul istorico-filosofic al intelectului gânditor din filosofia modernă (cf. *PrIF*, II). Pentru Hegel, reacția intelectului gânditor față de formele tradiționale ale rațiunii, a căror utilitate o contestă, este îndreptățită numai în măsura în care formele acestea erau reținute ca „nişte calități abstracte", *specii*, analoge celor puse în evidență de naturalişti în activitatea lor (*ŞtL*, p. 683, 684). Însă denunțarea acestor calități abstracte nu trebuie să conducă la înlocuirea lor cu *axiome.* Axioma este „*o propoziție evidentă în sine şi pentru sine*" (*ŞtL*, p. 680), dar numai întrucât se face „abstracție de orice diversitate calitativă a determinațiilor" şi nu se reține în ceea ce priveşte determinațiile (care, aşa cum am văzut sunt momente ale conceptului însuşi) „decât egalitatea sau neegalitatea lor cantitativă" (*ŞtL*, p. 681). Hegel exemplifică această egalitate prin trimitere la geometrie: egalitatea unui triunghi şi a unui pătrat (egalitatea ariilor, a perimetrelor etc.) vizează numai anumite mărimi specifice, dar este *afirmată* ca atare, fără să se ia în considerare calitatea de triunghi sau de pătrat a figurilor. Prin asemenea operații, uzuale în matematică, „nu se *cuprinde conceptual*" (*ŞtL*, p. 681). Din punct de vedere conceptual, universalitățile cantitative ale silogismului matematic sunt contradictorii; aici nu este niciodată indiferentă diversitatea calitativă a determinațiilor, ca în silogismul formal. „Acest silogism formal e contradicția (care se produce prin faptul) că termenul mediu trebuie să fie unitatea determinată a extremelor, dar nu e această unitate, ci e o determinație calitativ diferită de cele a căror unitate trebuie să fie" (*ŞtL*, p. 684). În transcrierea noastră simbolică, silogismul matematic are următoarea înfățişare:

$$\mathbf{U} \parallel \mathbf{U} \qquad (17)$$

Silogismul matematic este, potrivit lui Hegel, dialectic în el însuşi. Totuşi, contradicția care apare aici este de alt tip decât celelalte, în măsura în care nu întâlnim nici o mediere a conştiinței. În lipsa medierii, atitudinea firească este de *a evita* orice contradicție. Împotriva naturii sale dialectice, adică pentru a se elimina contradicția ori de câte ori împrejurările o cer, se acționează asupra silogismului matematic prin introducerea a numeroase reguli impuse de cazurile în care „valoarea formală a silogismului e cu totul diminuată de determinația exterioară de formă" (*ŞtL,* p. 685) adică, de fapt, ori de câte ori el este aplicat.

Lui Hegel nu i-a fost prea clară *utilitatea* silogismului matematic („În afară de faptul că nu e prea eficient, silogismul formal e şi ceva foarte simplu" – *ŞtL*, p. 685) dar, chiar dacă nu i-a întrevăzut viitorul, privind cu reținere până şi invenția unor maşini de calculat, fascinante altminteri pentru contemporanii săi, el nu-l consideră o eroare, ci doar un caz limită al gândirii, a cărei menire este pentru el, în spiritul lui Aristotel, de a se cunoaşte pe sine. Or, în acest caz limită, gândirea care se gândeşte pe sine rămâne secundară, dacă nu este chiar pusă sub semnul întrebării.

2. Latura abstractă a logicii sau treapta intelectului

„Gândirea ca *intelect* se opreşte la determinația rigidă şi la deosebirea acesteia față de alte determinații; un atare abstract, limitat, e considerat de intelect ca subsistând şi ființând pentru sine" (*Enc,* § 80, p. 145).

Pentru gândirea ca intelect este interesant de relevat faptul că nu se confundă cu silogismul matematic. Ea este un moment necesar în dezvoltarea speculativă, un moment

imposibil de ocolit, în vreme ce silogismul matematic blochează speculativul.

Gândirea ca intelect nu este o simplă facultate de cunoaştere, ci *o atitudine a conştiinței,* atât în dimensine teoretică, cât şi în dimensiune practică. Silogismul matematic este un bun instrument care slujeşte acestui tip de conştiință. Limita gândirii intelective constă în faptul că transformă acest instrument într-un *model* pentru conştiință, denunțând toate celelalte atitudini pe care le poate avea conştiința ca neadecvate, contradictorii. Contradicția este pentru gândirea intelectivă un semn de inconsecvență a conştiinței.

Gândirea ca intelect nu se regăseşte numai în capitolul al treilea al *Fenomenologiei spiritului,* în care este prezentată de fapt mişcarea de constituire a *discernământului* conştiinței ci, ori de câte ori avem de-a face cu nevoia de a circumscrie ceva „consistent şi precis" (*Enc,* § 80, *Adaos*, p. 146), recurgem la serviciul ei. Am văzut că sinteza nominală este cea dintâi sinteză operată de conştiință. Iar în acel moment conştiința este lipsită de capacitatea de a reflecta, este pur receptivă. Totuşi, aşa cum s-a arătat în cap. II, 2, c, însăşi constituirea limbajului reclamă activitatea intelectului.

Perspectiva intelectului este rezervată cărții întâi a Logicii obiective, *Ființa*. Pe planul *Ştiinței logicii* relației (11) îi corespunde, în ceea ce priveşte primul termen ($\mathbf{M_{P\to P}}$), capitolul I din Secțiunea I a Logicii obiective, intitulat *Ființa.* Celălalt, al doilea termen al relației, ($\mathbf{M_{P\to P}}$-**U**), corespunde capitolului I din Secțiunea a doua a Logicii obiective, *Cantitatea*.

Hegel prezintă astfel ființa: „*Ființa, ființa pură,* fără nici o altă determinație. În modul ei nemijlocit determinat, ea este egală numai cu sine şi nu este nici neegală cu altceva, ea nu conține diferență în cuprinsul său, nici față de ce-ar fi în afara acestuia" (*ŞtL,* p. 63). În schimb, cantitatea este determinată prin două momente: *continuitatea* şi *discreția,* a căror unitate este ca mod-nemijlocit-de-a-fi-egal-cu-sine-însuşi (*sichselbstgleicher Unmittelbarkeit*) (*ŞtL,* p. 174).

Momentul în care se stabilesc relații între ființa pură şi cantitate, momentul intelectului, este caracterizat prin fixarea, accentuarea opoziției dintre cele două. Expresia cea mai puternică a acestei opoziții ireductibile este aici, probabil, ilustrată de paradoxurile lui Zenon din Eleea (cf. *PrIF,* I, p. 226-240).

Relația (12) are, la nivelul treptei intelectului, următoarele corespondențe: $\mathbf{M_{I\rightarrow I}}$ revine capitolului al II-lea al primei Secțiuni a Logicii obiective, *Ființa determinată,* în timp ce **U**-$\mathbf{M_{I\rightarrow I}}$ corespunde capitolului al II-lea al Secțiunii a doua, intitulat *Câtimea.*

„Ființa *determinată* este ființa concretă" (*ŞtL,* p. 90), adică lucrul individual recuperat în dialectica percepției din *Fenomenologie.* Pe de altă parte, câtimea (*Quantum*) este *numărul* şi, ca unitate a *mărimii extensive* şi a celei *intensive* (*gradul*), ea apare ca *infinitate cantitativă* (*ŞtL,* p. 189).

Acest tip de opoziție a intelectului este reprezentativ pentru metafizicile care întrebuințează „numărul pentru a exprima filosofeme. Numărul constituie ultima treaptă a imperfecțiunii de a concepe universalul afectat de sensibil" (*ŞtL,* p. 200). Trimiterea directă a lui Hegel este aici la pitagorism.

Relației (13) îi corespund, în *Ştiința logicii*, după modelul celor două anterioare, capitolele cu care se încheie Secțiunile întâi şi a doua ale Logicii obiective: lui $\mathbf{M_{U\rightarrow U}}$ capitolul *Ființa-pentru-sine*, iar lui **I**-$\mathbf{M_{U\rightarrow U}}$-**P** *Raportul cantitativ.*

„În *ființa-pentru-sine* e *desăvârşită ființa calitativă,* ea e ființa infinită. Ființa începutului e lipsită de determinații. Ființa determinată e ființa suprimată, dar numai în mod nemijlocit (…) De aceea ființa determinată e sfera diferenței, a dualismului, este domeniul finității" (*ŞtL,* p. 140). Ca *mod determinat absolut,* ființa-pentru-sine integrează trei momente: *unul, multiplul lui unu* (*repulsie*) şi *cantitatea,* echilibrul primelor două. Pe de altă parte, raportul cantitativ este şi el de trei

feluri: raportul *direct,* raportul *indirect, negația,* şi raportul *potențial* (*ŞtL,* p. 301); acestea se află însă în unitate în el.

Negația sau raportul indirect merită să fie luat în considerare mai îndeaproape. Avem de-a face cu negația unei câtimi ca atare care e *afirmată* împreună cu modificarea şi transformarea celeilalte. De asemenea, este afirmată variabilitatea formei anterioare de raport, raportul direct. Ce înseamnă toate acestea? Cu alte cuvinte, ce înseamnă afirmarea „*negării negației*" (*ŞtL,* p. 307), despre care Hegel vorbeşte aici, şi care a fost transformată mai târziu într-o „lege" a dialecticii (cf. şi *infra,* cap. V, 1)?

Referințele filosofului privesc aici raporturi matematice, dificultăți ale calculului cu infinitul şi ale progresiei infinite, datorate amestecului „formelor cantitativului în filosofie printre formele pur calitative ale gândirii" (*ŞtL,* p. 311). Mai precis, este vorba despre utilizarea *simbolică* a raporturilor numerice, adică a unor tipuri de raporturi care nu sunt de fapt determinații filosofice. Aşa cum am arătat în cap. II, determinațiile filosofice sunt nume, nicidecum variabile matematice.

În cazul raportului indirect, negarea negației descrie modificări la nivelul cantitativului. Chiar dacă sunt interpretate calitativ, ele nu sunt de fapt decât tot raporturi cantitative şi nu pot fi generalizate ca atare. Ceea ce se precizează este noțiunea de raport cantitativ; în privința ființei-pentru-sine, infinită calitativ (al cărei model este monada leibniziană, fără raport cu exteriorul – cf. *ŞtL,* p. 146), modificările raportului cantitativ nu realizează nici o mediere.

Medierea este realizată de cea de-a treia latură a ştiinței logicii şi corespunde celor trei capitole ale Secțiunii a treia, *Măsura*: *Cantitatea specifică, Măsura reală* şi *Devenirea esenței* realizează, la nivelul Logicii obiective, medierea necesară relațiilor (11), (12) şi (13). Hegel este aici suficient de explicit: „În măsură, spuse lucrurile abstract, sunt unite calitatea şi cantitatea" (*ŞtL,* p. 313).

Cantitatea specifică reprezintă reconcilierea contradicției dintre ființă şi cantitate (*ŞtL*, p. 319). Este interesant de scos în evidență aici interpretarea hegeliană a paradoxurilor antice de tipul chelului sau grămezii, precum şi legătura cantității şi calității, transformată de logica „dialectică" în „legea trecerii cantității în calitate şi invers" (cf. *infra*, cap. V, 1). Este vorba despre „produse ale unei *conştiințe* cu interes pentru fenomene ce se întâlnesc în gândire" (*ŞtL*, p. 322, subl. ns.), nu despre trăsături ale lumii independente de conştiință, unde simpla acumulare cantitativă nu este înzestrată de Hegel cu virtutea de a se transforma calitativ. *Conştiința* este aceea care selectează o cantitate ca limită indiferentă, atribuindu-i apoi o calitate prin intermediul măsurii. Dar nu se poate da o regulă universală a selectării, ceea ce ar fi echivalent cu pretinsa lege a „salturilor" din dialectica marxistă. Dimpotrivă, regula *urmează* acestei izolări calitative a unei cantități (cf. *ŞtL*, p. 323).

Măsura reală este reunificarea ființei determinate şi a câtimii (*ŞtL*, p. 334). Contradicția dintre ființa determinată şi câtime este mediată de Hegel prin apel la noțiunea de *afinitate:* „materialitățile independente însă sunt ceea ce ele sunt calitativ numai prin determinația cantitativă pe care o au ca măsuri, deci tocmai prin raportarea lor cantitativă la altele ca diferite față de acestea" (*ŞtL*, p. 335). Exemplificarea vine acum din domeniul chimiei, unde cantități anumite de elemente chimice diferite alcătuiesc o substanță specifică, calitativ diferită de cea a elementelor independente.

Este însă vorba despre o exemplificare, nu de o trăsătură a naturii independente față de conştiință. Oricât ar fi de tentant să transferăm aceste raporturi pe planul naturii, conştiința este aceea care realizează cunoaşterea, iar descoperirea semnificației calitative a raporturilor cantitative ține în mod esențial de ea.

Devenirea esenței este reunificarea ființei-pentru-sine şi a raportului cantitativ (*ŞtL*, p. 359). Regăsim aici referința la

raportul invers pe care am pomenit-o mai sus. Ca urmare a medierii între ființa-pentru-sine şi raportul cantitativ, variațiile cantitative examinate mai sus nu mai au nici o funcție cantitativă: „pe temeiul relației lor *calitative* nu se poate ajunge la nici o diferență cantitativă şi la nici un *mai mult* al uneia dintre calități. Mai multul cu care *unul* dintre momentele în relație ar depăşi pe *celălalt* n-ar fi decât o determinație nestabilă sau acest mai mult ar fi la rândul lui numai el însuşi celălalt; în această egalitate a a lor însă, nici unul din cele două momente nu există, fiindcă ființa determinată a lor ar trebui să se bazeze numai pe neegalitatea câtimii lor. Fiecare dintre aceşti pretinşi factori dispare şi când el ar fi să-l *depăşească* pe celălalt, ca şi atunci când ar fi să-i fie *egal*" (*ŞtL*, p. 364). Raportul cantitativ ca ființă-pentru-sine este de acum *esența*, „unitatea în ea însăşi imanent negativă şi absolută" (*ŞtL*, p. 364).

3. Latura dialectică sau negativ-rațională

„Momentul *dialectic* este propria autodepăşire a unor atare determinații finite şi trecerea lor în determinațiile opuse lor" (*Enc*, § 81, p. 148). Capacitatea de a trece în opusul lor a determinațiilor lipsea din cadrul laturii abstracte a logicii. Această capacitate nu este o pură negație; de fapt, negația este expresia ei, dar o expresie aproximativă. Dialectic vorbind, negația priveşte adevărul enunțurilor, nu forma lor. Se poate observa, de asemenea, aspectul cantitativ sub care se desfăşoară trecerile la nivelul gândirii ca intelect. Cu toate acestea, semnificația acestor treceri este calitativă („cantitate calitativă" [*qualitative Quantität*] – cf. *ŞtL*, p. 319) şi se revelează ca esență.

Aceasta este semnificația speculativă a dialecticului, în care trecerea (*Übergehen*) determinațiilor finite în opusul lor

se deosebeşte de simpla opunere a unor enunțuri formal contradictorii.

Şi aici avem de-a face cu o atitudine a conştiinței; este o mare greşeală considerarea momentului dialectic ca facultate de cunoaştere de sine stătătoare. De fapt, în această înfățişare, dialecticul este „o artă exterioară care produce, intenționat, confuzie în concepte determinate" (*Enc,* § 81, p. 148). Gândirea intelectivă resimte atitudinea conştiinței, specifică momentului dialectic, ca o critică sterilă; de asemenea, în măsura în care o practică, produce „un fel de balansare subiectivă de raționamente" (*Enc,* § 81, p. 148).

Aşa cum reiese şi din notația noastră simbolică, momentul dialectic este caracterizat de relația dintre un termen sintetic şi unul lipsit de această calitate. Momentul dialectic *caută* să aducă ambii termeni pe acelaşi plan, nu să întărească deosebirea lor. A rămâne la nivelul determinațiilor rigide, fixe, este caracteristic momentului intelectului, nu acestui moment. Momentul dialectic este aşadar un moment eminamente intermediar, nu este nici punct de pornire al gândirii, nici unul la care aceasta ajunge. De asemenea, *la nivelul naturii, apariția unor raporturi dialectice exprimă ceva despre situația gândirii în raport cu obiectul, nu faptul brut că natura, obiectul, ar fi în sine dialectice.*

Hegel descrie momentul dialectic recurgând la limbajul teologiei – în care sunt obiect de studiu atributele divine – ca *putere.* Şi la Kant, facultatea de judecare era numită cu ajutorul aceluiaşi cuvânt (*Kraft*).

Latura negativ-rațională a logicii este perspectiva celei de-a doua cărți a Logicii obiective, *Esența.* Pe planul *Ştiinței logicii* relației (11) îi corespund capitolul I al Secțiunii I, intitulat *Aparența* ($\mathbf{M_{P\to P}}$-**U**), respectiv capitolul I al Secțiunii a doua, *Existența* ($\mathbf{M_{P\to P}}$). Se observă că, având ca punct de plecare conştiința de sine, raporturile stabilite de noi sunt aici inversate față de momentul intelectului, ceea ce exprimă trecerea determinațiilor finite în opusul lor.

Aparența este determinată de Hegel ca ființă neesențială, ființă lipsită de esență, întrucât esența pare a fi opusă ființei, din care de fapt provine (*ŞtL,* p. 377). Fără recursul la *Fenomenologia spiritului,* precizările hegeliene nu pot fi înțelese cum se cuvine. Pe de altă parte, existența este cea care conferă aparenței temeiul său (*ŞtL,* p. 468). În existență, opoziția dintre aparență şi ființă nu mai este neesențială.

Relația (12) are, la nivelul rațiunii negative, drept corespondente capitolele *Esențialitățile sau determinațiile de reflectare* (**U**-$\mathbf{M_{I\to I}}$) şi respectiv *Fenomenul* ($\mathbf{M_{I\to I}}$) din Secțiunea întâi, respectiv a doua a acestei cărți.

Esențialitățile sau determinațiile de reflectare (*Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen*) au fost utilizate de metafizica tradițională sub formă de *propoziții-principii,* considerate *universal-valabile* (*ŞtL,* p. 394). Ele sunt: *identitatea* pură, *diversitatea* (uneori văzută ca *opoziție*) şi *contradicția* (care este şi ea opoziție, însă opoziție *reflectată în sine însăşi,* care astfel se întoarce în temeiul său, nu simplă diversitate) (*ŞtL,* p. 393). Pe de altă parte, fenomenul are corespondent față de identitatea pură de mai sus *legea fenomenului,* față de diversitate *lumea care este în sine,* iar față de contradicție fenomenul este *raport* sau *relație.* Fenomenul ca raport sau relație este distinct de raportul sau relația în sine, el fiind de fapt raport cu *lucrul în sine* kantian.

În ceea ce priveşte relația (13), ei îi corespund în cartea a doua a *Ştiinței logicii* capitolele *Temeiul* (**I**-$\mathbf{M_{U\to U}}$-**P**), respectiv *Raportul esențial* ($\mathbf{M_{U\to U}}$), cu care se încheie secțiunile corespunzătoare ale acestei cărți.

Temeiul este esența care se determină pe ea însăşi (*Das Wesen bestimmt sich selbst als Grund*)(*ŞtL,* p. 430). Pe de altă parte, raportul fenomenului de mai sus devine aici raport esențial: „Adevărul fenomenului este *raportul esențial*" (*ŞtL,* p. 501). Toate capitolele cu care se încheie secțiunile mediane ale *Ştiinței logicii* reprezintă o nouă determinație a raportului (raportul *cantitativ,* raportul *esențial,* mai jos raportul *absolut*).

Medierea este realizată aici în Secțiunea a treia, *Realitatea,* cu care se încheie Logica obiectivă. Relației (11) îi revine capitolul *Absolutul,* relației (12) capitolul *Realitatea,* iar relației (13) capitolul *Raportul absolut.*

Absolutul este determinat de esență şi aparență. Exterioritatea absolutului este, în viziunea lui Hegel, mod, manifestare. Filosoful scrie: „absolutul este afirmat numai în mod ca identitate absolută; el e numai ceea ce *este,* adică identitate cu sine ca negativitate care se raportează pe sine la sine, ca *aparență* care e afirmată ca aparență" (*ŞtL,* p. 527). Trimiterile sale sunt către filosofia lui Spinoza, în care „substanța e un ce a cărui *esență include în sine existența*" (*ŞtL,* p. 530). Această filosofie rămâne la determinarea exterioară a absolutului, la aparență, fixată prin intelect sub forma definiției; în schimb, conform propriei interpretări, „absolutul nu poate fi un ce prim, un ce nemijlocit, ci absolutul e în chip esențial *rezultat al său*" (*ŞtL,* p. 530), ceea ce a fost deja stabilit prin faptul că existența nu presupune o opoziție între ființă şi aparență. Ca mediere, absolutul nu este manifestare ca aparență, ci exteriorizarea lui „este reflectarea în sine a lui şi, prin aceasta, e a lui ființă-în-şi-pentru-sine" (*ŞtL,* p. 534).

Realitatea este determinată de fenomen şi determinațiile de reflectare. Aşa cum aparența nu este manifestare exterioară, nici fenomenul nu este realitate formală sau accidentală, ci realitate necesară. Prin medierea efectuată aici „existența trece în *fenomen*" (*ŞtL,* p. 534), este luată în considerare aşadar ca existență întemeiată „întrucât ea dezvoltă reflectarea pe care o conține" (*ŞtL,* p. 534). Realul nu este simplu mod, adică răsfrângere în altceva, ci manifestarea lui are loc în el însuşi. Începând cu acest moment poate fi înțeles enunțul hegelian potrivit căruia *ceea ce este real este necesar* (cf. *supra,* cap. III, 6). Realul nu este o simplă prezență, ci fenomenul văzut ca esențialitate, determinat de reflectare, este trecerea acesteia în opusul său, în fenomen.

Raportul absolut este determinat ca raportul esențial întemeiat. În metafizica tradițională, raportul substanță-accident, raportul cauzal şi acțiunea reciprocă rămân distincte. Din punct de vedere speculativ ele trec unul în altul. Substanța reală „se determină pe sine însăşi" (*ŞtL,* p. 554). Observam mai sus că momentul dialectic îl face pe Hegel să folosească termenul de *putere* referitor la trecerile efectuate. Explicația, din punct de vedere logic, apare aici: capacitatea substanței de a se determina pe sine însăşi rezultă din dezvoltarea anterioară, din faptul că ea este realitatea variației accidenților (*ŞtL,* p. 550). Întrucât variația accidenților este văzută independent, avem de-a face cu raportul de cauzalitate, iar întrucât se ia în considerare interacțiunea lor, cu acțiunea reciprocă. Acesta este noul punct de plecare, cel al Logicii subiective: „*Mecanismul* constă în această *exteriorizare* a cauzalității" (*ŞtL,* p. 565).

4. Latura speculativă sau pozitiv-rațională

„*Speculativul,* sau *raționalul pozitiv* prinde unitatea determinațiilor în opoziția lor, *afirmativul* care este conținut în dizoluția şi trecerea lor" (*Enc,* § 82, p. 152).

Cu latura pozitivă a logicii speculative ne mutăm pe planul Logicii subiective. Ceea ce se impune de la început aici ca o observație generală este faptul că, în cele două momente anterioare, care țin de Logica obiectivă, s-a identificat deja o activitate a rațiunii pozitive.

La nivelul intelectului avem: *Cantitatea specifică, Măsura reală, Devenirea esenței.*

La nivelul rațiunii negative avem, de asemenea: *Absolutul, Realitatea, Raportul absolut.*

Asupra acestora acționează unificarea determinațiilor pe care o vizează speculativul. Cele trei momente ale acestuia sunt: *Subiectivitatea, Obiectivitatea, Ideea.*

Conform manierei de a stabili raporturile de până acum, *Cantitatea specifică* şi *Absolutul,* privite ca determinații unificate ($\mathbf{M_{P\to P}} \parallel \mathbf{M_{P\to P}}\text{-}\mathbf{U}$) corespund *Subiectivității* ($\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}$), aşa cum de altfel ne şi arată relația (14).

Măsura reală şi *Realitatea,* văzute de acum ca determinații unitare ($\mathbf{M_{I\to I}} \parallel \mathbf{U}\text{-}\mathbf{M_{I\to I}}$) îşi găsesc corespondentul pe planul logicii subiective în *Obiectivitate* ($\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}$), conform lui (15).

Devenirea esenței şi *Raportul absolut,* văzute, datorită faptului că ne aflăm pe planul rațiunii pozitive, ca unitate ($\mathbf{M_{U\to U}} \parallel \mathbf{I}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{P}$), sunt la rândul lor puse în relație cu *Ideea* ($\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}$), ceea ce corespunde lui (16).

Ce semnificație au aceste raporturi speculative? Este de la sine înțeles că ele nu trebuie văzute ca moduri independente ale conştiinței. O conştiință reală este alcătuită din toate trei, nu numai dintr-una singură. O conştiință pentru care cunoaşterea este doar un instrument va putea să ridice ca cerință purificarea de laturile inutile în activitatea sa. O conştiință filosofică le va avea în vedere pe toate însă, deoarece ele alcătuiesc în fond *structura gândirii însăşi* în accepție speculativă.

Să considerăm relația (14). În cadrul acesteia, primul termen, de data aceasta complex ($\mathbf{M_{P\to P}} \parallel \mathbf{M_{P\to P}}\text{-}\mathbf{U}$), revine capitolului I al secțiunii *Subiectivității,* denumit *Conceptul,* şi respectiv capitolului I al secțiunii *Obiectivității,* intitulat *Mecanismul.* Celălalt termen ($\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}$) este însăşi *Subiectivitatea.* Avem de-a face cu o relație specială între parte şi întreg în Logica subiectivă.

Acelaşi lucru este valabil pentru (15). Astfel: primul termen al acestei relații ($\mathbf{M_{I\to I}} \parallel \mathbf{U}\text{-}\mathbf{M_{I\to I}}$) revine capitolului al II-lea al *Subiectivității,* intitulat *Judecata,* respectiv capitolului al II-lea al *Obiectivității,* denumit de către filosof *Chimismul.* Celălalt termen ($\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}$) corespunde *Obiectivității* însăşi.

În relația (16), termenul speculativ ($\mathbf{M_{U\to U}} \parallel \mathbf{I}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{P}$) corespunde capitolului al III-lea al secțiunii *Subiectivității, Silogismul,* şi respectiv capitolului al III-lea şi ultimul al secțiunii *Obiectivității,* denumit de Hegel *Teleologia,* în vreme ce corespondentul său ($\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}$), considerat după modelul celor anterioare, nu-şi găseşte vreo corespondență într-o secțiune a *Științei logicii.* Însă trebuie să ne reamintim că ne aflăm pe planul rațiunii pozitive, care este autodepăşirea determinațiilor finite. De aceea, acest termen are acum rolul de a trimite către *Idee,* ultima secțiune a lucrării, *fără ca înăuntrul acesteia să mai avem de-a face cu vreo contradicție.* Trecerea efectuată aici, ultima, poate fi simbolizată astfel:

$$\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}} = \mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}} = \mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}} \quad (18)$$

Am înlocuit aici semnul utilizat pentru a evidenția contradicția (‖) cu semnul egalității (=), deoarece *pe planul Ideii orice opoziție dispare*. În această relație triplă de egalitate primul termen ($\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}$) revine capitolului întâi al ultimei secțiuni a *Științei logicii,* intitulat *Viața,* al doilea ($\mathbf{M_{U\to U}}\text{-}\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}$) capitolului al doilea, purtând titlul *Ideea cunoaşterii,* iar al treilea şi ultimul termen ($\mathbf{M_{I\to I}}\text{-}\mathbf{M_{P\to P}}\text{-}\mathbf{M_{U\to U}}$) capitolului final, *Ideea absolută.* Ordinea în care apar cele trei elemente ale egalității nu este însă nici aici indiferentă, nu avem nici acum de-a face cu o simplă egalitate matematică.

*

Aceasta este, conform interpretării noastre, arhitectonica *Științei logicii* a lui Hegel. Cum se poate observa cu uşurință,

nu avem o structură liniară, ci una în care apare o circularitate complexă, pe diverse paliere. Hegel însuşi numea filosofia „un cerc de cercuri". Avantajul sistematizării pe care am propus-o este acela că pune în evidență corespondențele dintre *Fenomenologia spiritului* şi *Ştiința logicii,* faptul că cele două sunt inseparabile.

Ne mai rămâne să enumerăm care dintre categoriile hegeliene corespund exact tipurilor de sinteză pe care le-am identificat.

1. *Sinteza nominală: Ființa* (pe planul intelectului), *Existența* (pe planul rațiunii negative), *Cantitatea specifică,* (ca unitate a lor în logica subiectivă apare drept:) *Conceptul*.
2. *Sinteza proprietăților: Ființa determinată* (pe planul intelectului), *Fenomenul* (pe planul rațiunii negative), *Măsura reală,* (ca unitate a lor în logica subiectivă apare drept:) *Judecata.*
3. *Sinteza explicativă: Ființa-pentru-sine* (pe planul intelectului), *Raportul esențial* (pe planul rațiunii negative), *Devenirea esenței,* (ca unitate a lor care, în logica subiectivă, apare drept:) *Silogismul.*
4. *Sinteza aparenței: Cantitatea* (pe planul intelectului), *Aparența* (pe planul rațiunii negative), *Absolutul,* (ca unitate a lor care, în logica subiectivă, apare drept:) *Mecanismul.*
5. *Sinteza experienței: Câtimea* (pe planul intelectului), *Esențialitățile sau determinațiile de reflectare* (pe planul rațiunii negative), *Realitatea,* (ca unitate a lor care, în logica subiectivă, apare drept:) *Chimismul.*
6. *Sinteza reintegării: Raportul cantitativ* (pe planul intelectului), *Temeiul* (pe planul rațiunii negative), *Raportul absolut,* (ca unitate a lor care, în logica subiectivă, apare drept:) *Teleologia.*

Ultimele trei tipuri de sinteză nu stabilesc raporturi la nivelul intelectului şi rațiunii negative, ci exclusiv pe planul rațiunii propriu-zise, care este rațiunea pozitivă. Astfel:

7. *Sinteza transcendentală*: *Subiectivitatea,* privită din punct de vedere al Ideii ca: *Viață.*
8. *Sinteza identității substanțiale: Obiectivitatea,* privită din punct de vedere al Ideii ca: *Idee a cunoaşterii.*
9. *Sinteza absolută: Ideea,* privită din punctul de de vedere al Ideii ca: *Idee absolută.*

Poate cea mai importantă observație care se poate face aici priveşte primele şase tipuri de sinteză. Se observă că structura *triadică* a științei logicii aduce în discuție *patru* elemente. Acest fapt ne trimite la ontologia lui C. Noica, pe care filosoful român a elaborat-o în descendența gândirii lui Hegel, şi care recurge la o dialectică în patru momente: *tema, antitema, teza, tema regăsită.* Nu vom detalia propriile temeiuri pentru care Noica recurge la patru momente, ceea ce ar putea face obiectul unei investigații separate, ci numai consonanțele dintre propria sa dialectică şi reconstrucția pe care am făcut-o.

Noica deosebeşte două tipuri de dialectică, avându-şi originea în gândirea hegeliană: una liniară şi una circulară. În cea dintâi, „În dialectica obişnuită, trecerea de la o triadă la alta pare asigurată de faptul că sinteza primei triade (sau *întreaga* triadă) devine teza celei de-a doua: deci eşti sigur că înaintezi cu regularitate, prefăcând sinteza într-o nouă teză şi contrazicând-o spre a deschide o nouă triadă"[206]. Aşadar, în interpretarea dialectică liniară (dialectica obişnuită) avem, luând de exemplu Logica obiectivă, în cazul *Calității* (prima secțiune a *Doctrinei despre ființă*), *Ființa-pentru-sine* ca sinteză a *Ființei* şi *Ființei determinate*; *Ființa-pentru-sine* ar deschide astfel o nouă triadă, *Cantitatea,* unde ar sta ca teză. În schimb, aşa cum am văzut de altminteri mai sus, ilustrând cu citate desprinse chiar din *Ştiința logicii,* în dialectica circulară trecerile suportate de *Ființă, Ființa determinată* şi

[206] C. Noica, *Devenirea întru ființă,* Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 91.

Ființa-pentru-sine sunt mediate la nivelul *Cantității,* (şi anume de *Cantitate, Câtime* şi *Raportul cantitativ*) ceea ce înseamnă că nu avem de-a face cu o succesiune liniară, o trecere directă *Calitate → Cantitate,* ci cu o întrepătrundere a celor două. Numai nevoia sistematizării scrierii sale l-a obligat pe Hegel să îşi divizeze materialul ca şi cum ar fi vorba despre categorii care se succed; el însuşi, aşa cum am văzut, semnalează acest inconvenient.

Chiar dacă facem abstracție de distincția lui Noica, şi luăm în considerare numai interpretarea liniară, rămân de explicat lămuririle hegeliene de la începutul secțiunii a II-a a Logicii obiective, precum cea după care „câtimea în formă calitativă e *raportul* cantitativ" (*ŞtL,* p. 172), care trimite explicit la „categoriile" calității pentru trecerile cantitative. Interpretarea liniară preferă să introducă aici o „lege" a dialecticii, după care cantitatea trece în calitate şi invers, dar nu înfățişează nici un temei pentru care se întâmplă aşa ceva, preferând să ilustreze trecerile cu exemple, deşi ar fi trebuit să descopere temeiurile în structura gândirii, în medierile efectuate.

Revenind la expunerea lui Noica, să ne concentrăm atenția asupra contradicției care apare în tipul de dialectică circulară. În cealaltă, liniară, este clar: contradicția apare direct între momentele sintetice: Cantitatea *contrazice* Calitatea pentru a putea iniția o nouă triadă. În schimb, dialectica circulară nu prezintă un raport direct între Cantitate şi Calitate, ci numai mediat. „Atunci", se întreabă filosoful român, „este tema nouă contradictoriul celei vechi? Este oare destul să o contrazici pe aceasta spre a obține o nouă temă?"; răspunsul este cât se poate de ferm: „Nu, căci *tema cea nouă nu o contrazice pe cea veche; doar cea veche o contrazice pe cea nouă,* atunci când aceasta din urmă se întoarce asupra primei. Iar nici cea veche nu o contrazice la început pe cea nouă, de vreme ce conduce la ea, ci doar atunci când o rabați pe a doua peste ea"[207].

[207] *Ibidem,* p. 92, subl. aut.

Contradicția apare între niveluri restrânse ale Calității şi Cantității (ca să păstrăm exemplul acestora, dar el e valabil pentru toate celelalte „categorii" ale *Științei logicii*), între *Ființă* şi *Cantitate,* între *Ființă determinată* şi *Câtime* etc. Cantitatea realizată (cantitatea calitativă) nu o contrazice pe cea pură, din care provine de fapt, dar aceasta o contrazice pe cea realizată, care nu mai este identică cu sine. „Rabaterea" despre care vorbeşte Noica este şi o comparație a celor două; dar, în substanța ei, este expresia evoluției care a avut loc.

Acest mod de a prezenta dialectica hegeliană elimină funcția de *Deus ex machina* pe care contradicția îl joacă în dialectica liniară: oriunde este necesară o trecere se introduce din afară un raport de contradicție şi problema este rezolvată. Dialectica circulară este însă, aşa cum arată Noica, „un procedeu riguros"[208].

Cel de-al patrulea termen, care ține de Logica subiectivă, este la Noica *tema regăsită.* Aşadar, *Mecanismul, Chimismul, Teleologia* nu sunt nici ele direct în raport de contradicție unele cu altele, ci contradicțiile sunt mediate de la nivelul Logicii obiective, ceea ce a şi fost pus în evidență de noi prin relațiile (14), (15) şi (16).

Pentru Noica, „*rațiunea, răsfrântă în intelect, ar tinde singură să se regăsească*"[209]. El foloseşte aceste cuvinte în contextul analizei tabelului categorial kantian, cu referință precisă la *Critica facultății de judecare,* în care filosofia kantiană a intelectului tinde „să iasă, parcă, din tiparele ei"; însă aceleaşi cuvinte pot fi folosite şi pentru a caracteriza dialectica hegeliană, cu deosebirea importantă că ceea ce era la Kant o împrejurare devine la Hegel programatic. Ultimele trei tipuri de sinteză pe care le-am evidențiat mai sus corespund rațiunii regăsite, în care „răsfrângerea" în intelect a fost depăşită. Din perspectiva lui Noica, lor le revin propriii săi termeni: *devenire, devenire întru ființă, ființă.* Filosoful român subliniază

[208] *Ibidem.*
[209] *Ibidem,* p. 63, subl. aut.

deosebirile dintre propria dialectică şi cea hegeliană: „*neutralitatea* lui Hegel, care-l face să mențină neființa, să înceapă cu «ființă» *şi* «neființă», ne-ar putea apărea drept păcatul cel mai mare al gândirii moderne, degradarea dialecticului în logic”[210]. Analizând însă cu atenție exprimările sale, rămâne neclar dacă Hegel însuşi poate fi învinovățit de această eroare a modernității sau mai degrabă ea poate fi atribuită continuatorilor hegelianismului, mai ales marxismului[211].

Construcția *Enciclopediei ştiințelor filosofice* s-a efectuat pe baza materialului celor două: *Fenomenologia spiritului* şi *Ştiința logicii.* Observam în cap. I, 3 al acestei lucrări caracterul fragmentar al sistemului elaborat de Hegel la Jena; acum se poate înțelege mult mai clar în ce constă acest caracter fragmentar, care nu se datorează decât în mică măsură absenței unor pagini din manuscris sau nefinisării textului. Lista categoriilor din *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* nu permite dezvoltarea pe care am surprins-o mai sus. De fapt, ceea ce se poate constata în această etapă a evoluției gândirii lui Hegel este tocmai utilizarea unui tip de dialectică liniară. Cele trei momente ale Logicii sunt, în versiunea intermediară: *Raportul simplu, Relația, Proporția.* În versiunea definitivă a sistemului hegelian, acestea se deplasează din poziția de

[210] Idem, *Etos neutral şi etos orientat în rațiunea hegeliană,* în: „Revista de filosofie”, XXIII, nr. 2, 1976, p. 195.

[211] O lectură atentă a întregului pasaj din care am desprins citatul de mai sus, precum şi a celui următor, conduce de fapt spre concluzia că ezitările lui Noica se datorează intenției de a nu deschide o confruntare directă cu interpretarea marxistă a lui Hegel, deşi oricine îşi putea da seama că *neutralitatea* despre care este vorba a fost o trăsătură a acestuia, exploatând o aparentă slăbiciune a gândirii hegeliene. (Cf. de exemplu: referindu-se la propriile argumente, Noica scrie că „de altfel nici nu vor să convingă, dacă rezultatul ar fi o discreditare a singurei filosofii tradiționale, anterioară marxismului, care rămâne astăzi în picioare”, *ibidem,* p. 195-196. Această formulare stranie este, la prima vedere, o adeziune față de gândirea lui Hegel, analogă celei pe care o făceau şi marxiştii; însă *singura* filosofie tradițională încă *în picioare* este tocmai cea despre care Marx spunea că se află cu *capul în jos,* singura pe care marxismul a intenționat de fapt s-o răstoarne, conştient că în acest gest constă propria întemeiere. Opțiunea lui Noica este aşadar pentru un hegelianism autentic, *împotriva* celui remaniat de Marx).

titluri ale triadelor în momentul sintetic al fiecărui plan. Regăsim astfel, aşa cum am arătat şi mai sus, *raportul cantitativ, raportul calitativ şi raportul absolut* în locul raportului simplu, relației şi proporției. Raportul cantitativ revine laturii abstracte sau momentului intelectului, raportul calitativ laturii dialectice sau negativ-raționale iar raportul absolut laturii pozitiv-raționale sau speculative. În sistemul definitiv triadele nu mai sunt independente.

5. Realizarea scopului logicii naturale

Prezentarea noastră, subsumând tipurile de sinteză pe care le-am identificat mai sus, în cap. IV, celor trei laturi ale logicului după Hegel (latura intelectului, cea negativ-rațională şi cea pozitiv rațională) a avut drept rezultat dezvăluirea structurii fine a *Ştiinței logicii.* În această scriere hegeliană raporturile dintre părți au un caracter aparte. Între secțiunile Logicii obiective (triade), corespunzând unor categorii (cea dintâi este *calitatea, cantitatea, măsura*) se stabilesc raporturi complexe. Astfel, calitatea nu trece pur şi simplu în cantitate, apoi cantitatea în măsură, ci subdiviziunile fiecărei secțiuni a *Ştiinței logicii* care corespund unei categorii realizează medierile între categorii pe baza structurii triadice a logicului.

Dacă reținem din această structură numai latura intelectului, putem regăsi punctul de vedere al logicii formale cu privire la categorii, punct de vedere care se mulțumeşte să le enumere, prezentându-le drept cele mai generale noțiuni de care dispune gândirea. Luând în considerare toate cele trei laturi, categoriile apar ca un sistem în dezvoltare. Ele trec în Logica subiectivă şi realizează scopul logicii speculative: unificarea *Subiectivității* şi *Obiectivității* pe planul *Ideii.*

Scopul logicii naturale (se poate vorbi despre acesta numai din alte perspective decât cea a logicii naturale, care nu-şi stabileşte ea însăşi scopuri) a fost îndeplinit prin detaşarea fiecărei modalități de constituire a configurațiilor conştiinței şi precizarea tipului specific de raportare la adevăr al fiecărei configurații, dar a fost depăşit prin reunirea tuturor planurilor în *Idee.* Dintre toate configurațiile conştiinței, logica formală o reține numai pe cea a intelectului, respingându-le pe cele ale certitudinii sensibile şi percepției. Activitatea intelectului este opusă în primă instanță celei a rațiunii; îi revine momentului dialectic al logicului sarcina de a reuni opoziția. Momentul dialectic este, de aceea, extrem de important, dar adesea greşit interpretat, aşa cum vom vedea în capitolul următor.

Capitolul al V-lea

Interpretări ale *ştiinței logicii* a lui Hegel

1. Interpretări dialectice marxiste

Marx şi-a prezentat interpretarea proprie asupra *Fenomenologiei spiritului* în ceea ce a fost numit *Manuscrisele economico-filosofice din 1844.* Nu avem de-a face în aceste texte cu o lucrare închegată, ci cu nişte schițe, în care se amestecă probleme de economie politică, sociologie, filosofie. Ele nu au fost însă înfățişate publicului de către editori ca atare. Principalul neajuns al acestei maniere editoriale este mascarea caracterului *incomplet,* de tatonare, al acestor manuscrise. De fapt, ele sunt mai mult nişte proiecte. Nu poate fi vorba despre o doctrină care s-ar ascunde în ele, ci despre aspirații teoretice.

Pentru Marx critica filosofiei hegeliene se face pornindu-se, corect, de la „«*Fenomenologia*» lui Hegel, care este adevăratul izvor şi adevărata taină a filosofiei hegeliene”[212]. De asemenea, cu privire la *Enciclopedia ştiințelor filosofice,* Marx

[212] K. Marx, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844,* trad. V. Dem. Zamfirescu, Edit. Politică, p. 127.

scrie că: „nu este altceva decât *esența desfășurată* a spiritului filosofic, autoobiectualizarea sa; iar spiritul filosofic nu este altceva decât spiritul înstrăinat al lumii care se sesizează pe sine însuşi în gândire, adică în mod abstract, înăuntrul autoînstrăinării sale”[213]. Logica, în schimb, este „*banul* spiritului”, esența omului şi naturii „devenită complet indiferentă față de orice determinație reală şi, de aceea, nereală – *gândirea alienată,* care ca atare face abstracție de natură şi de omul real; gândirea *abstractă*”[214]. Această prezentare a logicii speculative hegeliene poate fi, în conformitate cu cele arătate de noi mai sus, amendată. Este, desigur, o metaforă frumoasă cea a banului spiritului, însă nu corespunde faptelor. Logica speculativă *nu* este complet indiferentă față de orice determinație reală, din moment ce determinațiile sale sunt determinațiile conştiinței, fiecare categorie hegeliană corespunzând exact, aşa cum am arătat, unui tip de experiență a conştiinței, bine delimitată şi având propriul său adevăr (configurație). Pentru Hegel, realul nu este conceput ca obiect independent de conştiință, ci ca fenomenul în sinteză cu determinațiile de reflectare (cf. *supra*, cap. IV, 3). Astfel că a vedea logica speculativă ca gândire alienată înseamnă a scăpa din vedere acest moment sintetic şi a reveni la separația, tipică metafizicii tradiționale, dintre esență şi aparență. Mai mult, determinația de *abstract,* pe care Marx o atribuie gândirii la Hegel, este descrisă ca „ceva exterior, (…) gând abstract”[215]. La Hegel însă, cum am văzut (cap. II, *Anexă,* 1) a gândi abstract înseamnă a lua în considerare parțial esența faptului asupra căruia se aplică gândirea sau a substitui această esență cu o alta. Or, tocmai renunțarea la acest mod de a gândi, comun pentru conştiințele necultivate, cade în sarcina filosofiei. Pentru Hegel gândirea esențială este concretă, nu abstractă. Dar acest concret se deosebeşte de condițiile reprezentării cu privire la natură şi la om, adevărata exterioritate în viziunea sa.

213 *Ibidem,* p. 128.
214 *Ibidem.*
215 *Ibidem.*

A lua în considerare numai condițiile reprezentării înseamnă a ieşi din domeniul filosofiei. A nu ține seama deloc de ele este de asemenea impropriu filosofiei.

Marx descrie după cum urmează ceea ce el denumeşte înstrăinare la Hegel: „*Înstrăinarea* (…) apare la Hegel ca opoziție între *în-sine* şi *pentru-sine,* între *conştiință* şi *conştiință-de-sine,* între *obiect* şi *subiect*, cu alte cuvinte ca opoziție între gândirea abstractă şi realitatea sensibilă sau sensibilul real, înăuntrul gândirii însăşi”[216]. De fapt, lucrurile nu stau aşa. După cum am văzut mai sus, ființa-în-sine şi ființa-pentru-sine nu sunt opuse în mod direct, nemijlocit. Primul raport de opoziție (11) se stabileşte între ființa pură şi cantitate; apoi avem ființa determinată în raport de opoziție cu câtimea (12) şi abia în al treilea rând ființa-pentru-sine opusă raportului cantitativ (13). Acesta este abia planul *intelectului*. Aceleaşi relații revin apoi, pe rând, *momentului dialectic*: aparența opusă existenței (11), determinațiile de reflectare opuse fenomenului (12) şi temeiul opus raportului esențial (13). *Rațiunea pozitivă*, în cele din urmă, surprinde opoziția dintre planul intelectului şi cel al momentului dialectic, în relațiile (14), (15) şi (16). Abia aici *în-sinele* şi *pentru-sinele* sunt opuse, dar traiectoria lor le prescrie deja reunirea. Momentul intelectului şi cel dialectic nu se opun în mod direct, ci numai prin intermediul rațiunii pozitive, fără de care nu putem avea de-a face cu speculativul, ci doar cu o formă de dialectică fără posibilitatea sintezei, un fel de scepticism. Nu este vorba nicăieri la Hegel despre o opoziție dintre gândirea abstractă şi realitatea sensibilă, ci numai despre raporturi care se stabilesc între determinații ale gândirii. Dar aceste determinații nu sunt abstracte.

Pe de altă parte, opoziția dintre obiect şi subiect este în realitate la Hegel o opoziție între logica obiectivă şi cea subiectivă, ceea ce este altceva decât opoziția dintre gândire şi realitate. Oricum, nici această opoziție nu este nemijlocită,

216 *Ibidem,* p. 129.

aşa cum am văzut mai sus, ci Conceptul, Judecata şi respectiv Silogismul îşi au corespondențele lor pe planul logicii obiective. Între logica obiectivă şi cea subiectivă intervin de asemenea momentele intelectului, al rațiunii negative şi momentul speculativ, trecerea neefectuându-se direct.

Practic, interpretarea lui Marx reprezintă o *simplificare*. El este conştient că există o structură fină a logicii speculative hegeliene, dar preferă să o considere neimportantă: „Toate celelalte opoziții şi mişcări ale acestor opoziții reprezintă numai *aparența, învelişul,* forma *exoterică* a acestor opoziții, singurele interesante, care constituie *sensul* celorlalte opoziții, al op[oziților] profane"[217]. Dar a reține numai opoziția lui în-sine şi pentru-sine, a conştiinței şi conştiinței de sine, a subiectului şi obiectului, înseamnă reținerea numai a punctului de plecare al gândirii lui Hegel şi abandonarea întregii dezvoltări. Şi Hegel cunoştea aceste opoziții, descoperindu-le în gândirea lui Kant şi a întregii evoluții a filosofiei în general, dar efortul lui a fost îndreptat în direcția soluționării acestor opoziții. Iată de ce o critică a hegelianismului ar fi trebuit să se îndrepte către soluțiile sale, nu către starea de fapt a filosofiei care a reclamat reconstrucția.

Simplificarea la care Marx supune logica speculativă hegeliană are drept consecință o formă de dialectică liniară: „calitatea suprimată = *cantitatea,* cantitatea suprimată = *măsura,* măsura suprimată = *esența,* esența suprimată = *fenomenul,* fenomenul suprimat = *realitatea,* realitatea suprimată = *conceptul,* conceptul suprimat = *obiectivitatea,* obiectivitatea suprimată = *ideea absolută,* ideea absolută suprimată = *natura*, natura suprimată = spiritul *subiectiv,* spiritul subiectiv suprimat = spiritul obiectiv, *moral,* spiritul moral suprimat = *arta*, arta suprimată = *religia*, religia suprimată = *cunoaşterea absolută*"[218]. Asupra acestei serii se pot face două observații:

[217] *Ibidem.*
[218] *Ibidem,* p. 140.

1. Aşa cum am văzut mai sus, momentele sintetice la Hegel diferă de cele enumerate aici (pe care Marx le-a subliniat în textul său). Nu *titlurile* capitolelor *Științei logicii* dau momentele sintetice; aceste titluri au fost păstrate de Hegel, conform propriilor sale declarații, din necesități istorice. Subliniind doar trecerile la nivelul lor, cele trei momente sau laturi ale logicului (intelectul, rațiunea negativă şi rațiunea pozitivă) nu mai corespund structurii *Fenomenologiei spiritului.* Rațiunea negativă, de exemplu, ar trebui să apară, ca moment, în cazul cantității, între ființă şi neant, pentru ca, apoi, rațiunea pozitivă să opereze unificarea în devenire. *Această* trecere este *abstractă,* deoarece nu se ia în considerare structura *Fenomenologiei spiritului,* care oferă aici sinteza nominală ($\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$), la nivelul conştiinței, adică la nivelul intelectului, în opoziție cu cea a aparenței ($\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$-**U**). În schimb, rațiunea negativă, corespunzătoare conştiinței de sine se află în opoziție cu latura intelectului în ceea ce priveşte aparența ($\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$-**U**) şi existența ($\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$).

Abia pe planul rațiunii speculative are loc medierea între cele două dezvoltări inițiate în logica obiectivă, prin intermediul subiectivității, care ține de logica subiectivă. În interpretarea lui Marx, logica obiectivă şi cea subiectivă rămân indiferente una față de cealaltă, iar momentul maximei tensiuni între ele este acela al trecerii între realitate şi concept, ceea ce îl şi face de altfel, să vorbească despre caracterul abstract al logicii lui Hegel. Pentru el, abstractul ar consta aşadar în această trecere, pe care i-a reproşat-o lui Hegel cândva şi prietenul său din tinerețe, Schelling. Numai că, la Hegel, trecerea de la logica obiectivă la cea subiectivă nu este o simplă trecere de la realitate la concept, aşa cum am văzut în reconstrucția noastră.

2. Nu doar trecerea de la logica obiectivă la cea subiectivă ridică probleme în interpretarea lui Marx, ci şi cea a trecerii de la ideea absolută la natură. Aceasta nu mai ține de logică, în paranteză fie spus, este o chestiune pe care Hegel o analizează în *Enciclopedia științelor filosofice,* fapt pe care Marx nu-l evidențiază prin nimic. Or, aici natura nu este deloc

ideea absolută suprimată: „*Contradicția* Ideii, întrucât ca natură ea îşi este exterioară sieşi, este mai precis contradicția: de o parte a *necesității* formațiunior ei, născute din concept şi a determinării lor raționale în totalitatea organică, – de altă parte, a accidentalității indiferente şi a iregularității ei imposibil de determinat. Accidentalitatea şi determinabilitatea din afară îşi are în sfera naturii drepturile ei" (*Enc,* § 250, p. 32). Ideea reclamă reunirea acestei contradicții, pornind ea la starea ei de dispersare, *singularizare* (*Enc,* § 252, p. 35), adică idealul este *căutat*, el nu este *dat* pur şi simplu în natură. Căutarea lui se face, desigur, pornind de la punctul de vedere al conceptului, ceea ce nu înseamnă însă că tot ceea ce nu ține de concept va fi înlăturat. O asemenea abordare este echivalentă cu abordarea naturii exclusiv din perspectiva intelectului, a cărui tendință este de a fixa determinații.

Nici trecerea de la natură la spiritul subiectiv nu este atât de simplă pe cât apare în seria lui Marx. În general, trecerile hegeliene nu se reduc unele la altele.

Este un merit al lui Marx acela de a fi sesizat ceea ce de obicei contemporanilor săi (spre exemplu, Kierkegaard, din opera căruia referințele la *Fenomenologie* lipsesc) le scăpa. Dar interpretarea *Fenomenologiei spiritului* de către Marx are în intenție de fapt subminarea hegelianismului, nicidecum înțelegerea lui în conformitate cu intențiile filosofului. Marele adversar al lui Marx în filosofia lui Hegel este conceptul de spirit. Datorită acestui concept „subiectul care se cunoaşte pe sine ca conştiință de sine absolută este *Dumnezeu, spiritul absolut, ideea care se cunoaşte pe sine şi se realizează pe sine.* Omul real şi natura reală devin simple predicate, simboluri ale acestui om ascuns, nereal şi ale acestei naturi nereale"[219]. Renunțând la spirit, într-adevăr, elementele logicii speculative devin „*forme fixe* generale *ale gândirii*, ca independente de natură şi de spirit"[220]. Dar dacă păstrăm conceptul de spirit,

[219] *Ibidem,* p. 142, subl. aut.
[220] *Ibidem,* p. 143.

faptul că omul şi natura sunt *simboluri* ale acestuia capătă un cu totul alt sens. Ca să luăm numai exemplul naturii: aşa cum am văzut în cap. II, 2, b mecanismul, chimismul, teleologia sunt într-adevăr simboluri, dar în nici un caz simple predicate. Logica subiectivă arată foarte clar în ce constă caracterul simbolic al mecanismului, chimismului şi teleologiei: ele preiau toate semnificațiile care le corespund în logica obiectivă. În cazul mecanismului este vorba despre cantitate, aparență, absolut; chimismului îi revin câtimea, esențialitățile sau determinațiile de reflectare, realitatea; teleologiei raportul cantitativ, temeiul, raportul absolut. Simbolul se precizează continuu în raport cu individualul simbolizat, spre deosebire de predicat, care este *fix,* nu se modifică, poate fi numai înlocuit cu un alt predicat.

Stabilind că elementele logicii speculative sunt forme fixe generale ale gândirii, Marx putea ridica iarăşi problema raporturilor dintre ele. Se naşte în acest fel o nouă dialectică, al cărei rol ar fi să umple de conținut determinațiile „goale" hegeliene.

Marxiştii nu au avut niciodată intenția de a recupera corect logica speculativă hegeliană, cu toate declarațiile lor de adeziune față de „marele maestru al dialecticii". „Nu e doar o părere că marele reprezentant al idealismului *obiectiv,* Hegel, ar putea fi considerat de către marxişti un strămoş respectabil al materialismului dialectic"[221] – acestei declarații formale de recunoaştere i se adaugă imediat un avertisment privind „pericolul" pe care-l prezintă interpretarea „în manieră mecanică şi formală a mişcării sale dialectice"[222]. Însă această manieră, specifică mişcării neo-hegeliene (al cărei reprezentant numit de Lefebvre este Kojève), este, trebuie precizat, *autentic* hegeliană, sprijinindu-se pe o analiză minuțioasă a textelor, nu mecanică şi formală. Era de fapt, prima

[221] H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique,* Éditions Sociales, Paris, 1947, p. 12.
[222] *Ibidem,* p. 13.

oară când se proceda ştiinţific în valorificarea hegelianismului.

O preocupare constantă a dialecticienilor marxişti a fost de a izola aşa numitele „legi ale dialecticii". Ele nu sunt altceva decât raporturile care trebuie stabilite între categoriile logicii hegeliene (în care intră, precum am văzut, şi natura, dar şi ceea ce la Hegel erau raporturi spirituale, reduse acum însă doar la relații intersubiective sau de cunoaştere) care, nemaifiind specifice, pot admite regularitatea, „universalitatea" unor legi. „Legile dialecticii" ar fi fost anticipate chiar de Hegel. Nu există însă în filosofia marxistă un acord cu privire la acestea, nici măcar în ceea ce priveşte numărul lor. Cum am văzut, în logica speculativă hegeliană nu întâlnim deloc asemenea legi. Dialectica lui împiedică un tip de universalitate care să le înglobeze pe toate celelalte. Numai silogismul matematic care, am văzut, este în sine dialectic, admite acest procedeu.

După Engels însă, legile dialecticii sunt trei, şi îi sunt atribuite filosofului, fără să i se facă de altfel un merit din aceasta: „Din istoria naturii şi a societății omeneşti se deduc prin abstracție legile dialecticii. Ele nu sunt altceva decât legile cele mai generale ale acestor două faze ale dezvoltării istorice, precum şi ale gândirii însăşi. În esență, ele se reduc la următoarele trei legi:

legea trecerii cantității în calitate şi invers;
legea întrepătrunderii contrariilor;
legea negării negației;

Toate trei au fost dezvoltate de Hegel în maniera sa idealistă numai ca legi ale gândirii… Greşeala lui constă în faptul că nu deduce aceste legi din natură şi istorie, ci le impune acestora din urmă ca legi ale gândirii"[223]. Aprecierile lui

[223] Fr. Engels, *Dialectica naturii,* Edit. de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti, 1954.

Engels cu privire la legile dialecticii, pe care le-ar fi dezvoltat Hegel, dovedesc o cunoaştere precară a logicii hegeliene, a filosofiei lui în general. Cele două „faze" (istoria naturii şi cea a societății) nu există ca atare la Hegel, astfel încât să poată fi dedus ceva din ele, dar dovedesc un anumit pozitivism al lui Engels, prin prisma căruia citea filosofia acestuia; „deducerea prin abstracție" a legilor dialecticii nu are nici o legătură cu gândirea hegeliană, nici chiar cu maniera sa de exprimare (este o asumare a analizei lui Marx asupra filosofiei lui Hegel). „Contrariile" de care vorbeşte Engels nu există, de asemenea, la Hegel. Cele trei legi ale dialecticii lui Engels sunt în mod nejustificat atribuite de acesta lui Hegel. Să ne oprim o clipă asupra fiecăreia.

În ceea ce priveşte „legea trecerii cantității în calitate şi invers", singurul loc în care Engels o putea găsi la Hegel este silogismul matematic. Dar aşa cum am văzut, semnificația acestuia pentru gândirea speculativă este minimă, ca să nu spunem că, de fapt, este vorba aici despre singura formă a gândirii fără valoare speculativă. Silogismul matematic este dialectic, dar nu speculativ. În ceea ce priveşte modul în care, pe planul intelectului, are loc trecerea cantității în calitate, am văzut deja *supra,* cap. IV, cum se petrece acest lucru: *conştiința* izolează calitativ o cantitate. Trecerea acesteia în opusul ei are loc pe planul rațiunii negative, dar aici nu mai avem de-a face cu ființa şi cantitatea, ci cu aparența şi existența. În sfârşit, sensul trecerii cantității în calitate se clarifică abia în logica subiectivă, când avem de-a face cu conceptul. Sensul acestei treceri se plasează pe domeniul conştiinței. În schimb, la Engels, „până şi simpla deplasare mecanică conține o contradicție"[224]. Contradicția nu se mai preocupă de condițiile conştiinței. Cantitatea şi calitatea sunt simple determinații indiferente (cf. *supra,* cap. IV, 1). Nu se poate preciza prin ce se deosebeşte contradicția la nivelul fizico-mecanic de cea la nivel organic, în general la orice nivel.

[224] Idem, *Anti-Dühring,* Edit. PMR, Bucureşti, 1952, p. 142.

„Legea întrepătrunderii contrariilor" nu poate fi detaşată din filosofia hegeliană, întrucât Hegel nu discută despre contrarietate, ci numai despre contradicție (cf. cap. II, 2, b).

Cu „legea negării negației" lucrurile stau ceva mai bine în aparență. Relațiile (14), (15) şi (16) par că îndreptățesc o asemenea lege. Dar dacă privim mai atent, în aceste relații nu poate fi vorba despre negație în sensul pe care-l precizează Engels: „Dacă macin un bob de orz sau dacă strivesc o insectă, am săvârşit primul act, ce-i drept, dar am făcut imposibilă începlinirea celui de-a doilea. Fiecare *categorie de lucruri* are, aşadar, modul ei specific de a fi negată, în aşa fel ca să rezulte o dezvoltare"[225]. Nu poate fi vorba la Hegel despre negarea unei *categorii de lucruri*. Categoriile hegeliene nu sunt categorii de lucruri, ci determinații ale conştiinței, moduri în care conştiința se raportează la adevăr. Categoriile de lucruri sunt noțiuni comune, nu concepte în sens hegelian.

„Legile dialecticii" prezentate de Engels conduc la cu totul altă dialectică decât cea hegeliană.

La H. Lefebvre ele sunt cinci: a) *legea interacțiunii universale,* b) *legea mişcării universale,* c) *legea unității contradictoriilor,* d) *transformarea cantității în calitate (legea salturilor),* e) *legea dezvoltării în spirală*[226]. Se observă cu uşurință că sunt variante ale celor enumerate de Engels, cu remedierea confuziilor terminologice ale acestuia. În ceea ce priveşte prima lege (care poate fi distinsă cu greu de cea de-a doua) după Lefebvre, ar trebui observat că ea este mai degrabă o presupoziție a metafizicii tradiționale, cu numeroase ramificații, decât o lege a dialecticii, ceea ce în istoria ideilor poartă numele de „principiu al plenitudinii"[227], a cărui componentă de bază este, între altele, continuitatea. „Nimic nu e separat. A izola un fapt, un fenomen şi apoi a menține prin intelect această

[225] *Ibidem,* p. 166-167, subl. ns.
[226] H. Lefebvre, *op. cit.,* p. 221-223.
[227] Cf. A. O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling,* trad. rom. de D. Dicu, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1997.

izolare înseamnă a-l priva de semnificație"[228]. Nici metafizica, căreia i se reproşează că ar fi procedat astfel, nu a respins vreodată legea interacțiunii universale, cu excepția eleatismului, care este reprezentativ în istoria gândirii mai ales prin paradoxurile pe care le prilejuieşte.

„Legea unității contradictoriilor", după Lefebvre, „*caută să sesizeze legătura, unitatea, mişcarea care produce contradictoriile, le opune, le ciocneşte, le distruge sau le depăşeşeşte*"[229]. E vorba aşadar mai mult de o regulă metodologică decât de o autentică lege, care nu „caută", ci impune fenomenelor propria condiție.

„Legea transformării cantității în calitate" pune în legătură dezvoltarea continuă cantitativă cu aparenta discontinuitate calitativă. Numai că aspectul cantitativ pare a ține de lumea „obiectivă", cel calitativ de „gândirea umană", ceea ce nu corespunde viziunii hegeliene la care face apel autorul. Hegel nu se referă la „schimbări cantitative lente, insignifiante, care ajung la o bruscă accelerare a devenirii"[230] decât pe planul spiritului. Orice alte schimbări cantitative nu au nici o semnificație.

În sfârşit, „legea dezvoltării în spirală" apare, de asemenea, mai mult ca o regulă metodologică, care recomandă întoarcerea la un nivel anterior depăşirii (un rest al noțiunii hegeliene de *Aufhebung*) pentru a o domina şi aprofunda[231].

Multiplicarea legilor dialecticii de către Lefebvre nu conferă noțiunii de lege dialectică o mai solidă justificare.

La Ath. Joja avem două: a) *legea identității concrete,* b) *legea predicației complexe contradictorii.* Ele sunt formulate cu precauție, autorul fiind conştient că: „Nu putem (…) transpune pur şi simplu legile metodologice dialectice în logică, deoare-

[228] H. Lefebvre, *op. cit.,* p. 221.
[229] *Ibidem,* p. 222.
[230] *Ibidem,* p. 223.
[231] *Ibidem.*

ce aceasta ar însemna să ignorăm noțiunea de lege logică"[232]. Logicianul porneşte de la observația corectă că „legea este un raport esențial, necesar şi constant între fenomene. Prin urmare, legea logică trebuie să fie un raport esențial, necesar şi constant între manifestările cunoaşterii raționale"[233].

Legea identității concrete, conform lui Ath. Joja, acționează concomitent cu legea identității abstracte, acțiune prin care se formează în mod obişnuit conceptele. Diferențierea conceptului în extensiune şi comprehensiune face ca acesta să nu fie o unitate simplă, abstractă, „ci o unitate a contrariilor, comprehensiunea înglobând *notele* conceptului (…) iar extensiunea desemnând ansamblul obiectelor care au aceste note"[234]. Cele două legi ale identității acționează aşadar „*simultan şi în concurență*" (subl. aut.) în formarea conceptului. Momentele individualității (I), particularității (P) şi universalității (U) sunt expresia jocului celor două legi ale identității. Prin acțiunea legii identității concrete se explică trecerea conceptului în judecată, de asemenea a acesteia în silogism[235].

Observațiile făcute de Ath. Joja sunt în concordanță cu cele hegeliene până la un punct, şi anume capitolul al treilea al *Fenomenologiei spiritului,* în care avem de-a face cu jocul forțelor, fapt recunoscut de altfel implicit şi de autor: „Legea identității concrete caracterizează *fenomenologia* silogismului, a judecății şi a conceptului"[236]. Nu avem însă nici un temei de a o extinde dincolo de domeniul logicii subiective. Astfel că ea nu va da seama de procesele naturii şi ale spiritului. Din acest punct de vedere, neputând spune nimic despre „mişcarea lucrurilor însele", în care nu pune în evidență nici un raport esențial, necesar şi constant, Hegel ar fi caracterizat-o tot ca o lege formală, nu una dialectică.

[232] Ath. Joja, *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice,* în: Idem, *Studii de logică,* vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1960, p. 75.
[233] *Ibidem,* p. 74.
[234] *Ibidem,* p. 76.
[235] Cf. *Ibidem,* p. 77-78.
[236] *Ibidem,* p. 79 (subl. ns.)

În ceea ce priveşte legea predicației complexe contradictorii, recunoaşte Joja, aceasta nu este tocmai de origine hegeliană (Hegel având cu privire la contradicție o poziție „nihilistă şi sofistică"), fiind mai mult o creație a marxismului care exploatează anumite sensuri ale noțiunii de contradicție. „În opoziție cu Hegel, care declară că legea formală a contradicției nu e o adevărată lege logică, marxiştii admit că legea logic-formală a contradicției este o adevărată lege logică, care împiedică decăderea gândirii în indeterminație şi sofistică"[237].

Din punct de vedere hegelian însă, tocmai recunoaşterea acestei legi este în măsură să producă sofisme. În primul rând amestecul formalului cu speculativul, al momentului intelectului cu cel al rațiunii pozitive şi al cercetărilor din domeniul fizicii (domeniu care nu ține de filosofie) cu cele propriu-zis filosofice (filosofia naturii), sunt rezultatul recunoaşterii acestei legi de către dialectica marxistă. Scopul adoptării ei, ca şi al legii identității concrete este enunțat clar de logician: „prin adoptarea legii identității concrete şi predicației complexe contradictorii, contradicția reală devine logic inteligibilă şi valabilă"[238]. Intenția lui Hegel nu a fost niciodată de a descoperi contradicții *reale*, pentru a le putea aplana prin sinteze *formale*, ci de a pune în evidență contradicția enunțurilor făcute de conştiința aflată pe paliere diferite ale dezvoltării sale. Pentru el rolul dialecticii este cu totul altul decât cel formulat de gânditorii marxişti. Aceştia sperau că „Formularea unor legi ale logicii dialectice va înlesni interpretarea atât a legilor logicii formale, cât şi a fenomenelor complexe cercetate de ştiința contemporană"[239]. Or, aceasta înseamnă amestecul unei metode pur filosofice în domenii care nu fac obiectul filosofiei, ceea ce poate fi considerat un procedeu sofistic.

[237] *Ibidem,* p. 83.
[238] *Ibidem,* p. 84.
[239] *Ibidem,* p. 85.

Ca o concluzie a acestui paragraf, asocierea dialecticii hegeliene cu „logica dialectică" marxistă a adus mari prejudicii înțelegerii corecte a celei dintâi. Nu este de mirare că oamenii de ştiință au privit cu suspiciune logica dialectică, semnalând „amploarea dezastrului epistemologic care rezultă din utilizarea «ştiințifică» a interpretărilor dialectice (…) a face din contradicția dialectică «legea fundamentală» a oricărei mişcări, a oricărei evoluții, nu înseamnă altceva decât a încerca să sistematizezi o interpretare subiectivă a naturii care permite descoperirea în natură a unui proiect ascendent, constructiv, creator"[240]. Este însă nedrept a extinde aceste considerații juste asupra filosofiei lui Hegel.

2. Interpretări recente logico-matematice

Atitudinea celor mai de seamă reprezentanți ai logicii matematice față de logica speculativă hegeliană este de fermă delimitare față de aceasta. Motivul principal a fost viziunea filosofului cu privire la contradicție. În ultima vreme se constată însă şi o tendință de reevaluare a atitudinii negative care domneşte în logica matematică față de ceea ce aceasta numeşte „dialectică". Rămâne însă de examinat dacă „dialectica" vizată de părinții logicii matematice este cea a lui Hegel. Se constată de cele mai multe ori că despre Hegel se vorbeşte laolaltă cu alți reprezentanți ai „dialecticii", ceea ce produce o insatisfacție.

Studiul contradicției cu ajutorul instrumentelor logicii matematice a dat naştere aşa numitei logici paraconsistente. „Putem spune că scopul logicii paraconsistente este acela

[240] J. Monod, *Hazard şi necesitate,* trad. rom. de S. Săraru, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 42.

de a stăpâni contradicția"[241]. N. da Costa, sistematizează conceptul paraconsistenței după cum urmează: „O teorie T conținând o negație ($\neg A$) se numeşte inconsistentă sau contradictorie dacă printre tezele (teoremele) sale figurează o formulă A şi negația sa $\neg A$; în caz contrar, T este numită consistentă sau noncontradictorie. T conținând sau nu o negație este numită trivială dacă toate formele sale sunt teoreme; dacă nu este cazul, ea se numeşte nontrivială"[242]. Autorul face observația că „Pentru anumiți gânditori, existența contradicției reprezintă de altfel o caracteristică esențială a oricărei teorii ce reflectă vreo porțiune nerestrânsă a realității"[243].

Obiectivele principale ale logicii paraconsistente, conform lui da Costa, sunt următoarele:

1. stabilirea tehnicilor logic-formale care să permită o înțelegere mai bună a structurilor dialectice; 2. înțelegerea mai adecvată a legilor logicii clasice (analogic contribuțiilor pe care geometriile neeuclidiene le-au adus asupra înțelegerii postulatelor euclidiene); 3. studierea schemei de separare a teoriei mulțimilor; 4. recuperarea teoriilor care au fost abandonate datorită prezenței în ele a unor contradicții; 5. aprecierea mai justă a conceptelor de negație şi contradicție, ceea ce are şi o latură demistificatoare (față de rolul cvasimistic al contradicției în anumite curente marxiste), pe lângă cea de calmare a spiritelor celor care se tem de contradicție[244]. Sunt obiective valoroase atât din punctul de vedere al cunoaşterii ştiințifice, cât şi din cel al filosofiei, unde preocupările de acest tip se dezvăluiau nu fără a se exprima o anumită sfială, datorată faptului că „ştiința" matură din punct de vedere metodologic nu se ocupă cu aşa ceva.

[241] Jean-Yves Béziau, *Logica paraconsistentă,* în: N. da Costa, *Logici clasice şi neclasice. Eseu asupra fundamentelor logicii,* trad. de I. Gyurcsik, Edit. Tehnică, Bucureşti, 2005, p. 283.
[242] N. da Costa, *op. cit.,* p. 189.
[243] *Ibidem,* p. 190.
[244] *Ibidem,* p. 191-192.

Cu privire la conceptul hegelian de spirit, da Costa consideră că este lipsit de „caracter ştiinţific", lucru care poate fi constatat despre toate conceptele cu conotaţii speculative[245]. De altfel, nivelul speculativ este caracterizat în chip esenţial de introducerea unor concepte *fără* caracter ştiinţific. Faptul este pus pe seama unor împrejurări care ţin de dezvoltarea ştiinţei, de istoria ei. Conceptele speculative nu se deosebesc în mod absolut de cele ştiinţifice, fapt care produce uneori o adevărată oscilaţie a conceptului speculativ, care este acceptat ca ştiinţific, pentru ca apoi să devină din nou speculativ (d. ex. conceptul de eter din fizica sec. al XIX-lea).

Dacă graniţa dintre conceptele ştiinţifice şi cele speculative nu este absolută, se pot deosebi în schimb două tipuri de *raţionalitate:* raţionalitatea *ştiinţifică* şi raţionalitatea *speculativă*[246]. Distincţia celor două tipuri de raţionalitate are la da Costa o origine pozitivistă, mai mult în sensul comteian al cuvântului.

Da Costa constată că tipurilor de raţionalitate decelate le corespund tipuri de obiectivitate, şi că de multe ori (nu întotdeauna, dar cazurile excepţionale se datorează insuficientei dezvoltări locale a ştiinţei) obiectivitatea raţionalităţii speculative este superioară celei a raţionalităţii ştiinţifice. Cu toate acestea „activitatea ştiinţifică apare ca fiind mult mai consistentă decât activitatea speculativă, deoarece prima se supune întotdeauna unor criterii determinate, mai mult sau mai puţin explicite, care permit să fie judecată, în timp ce nu acelaşi lucru se întâmplă şi cu speculaţia luată în ansamblu. Se poate deci afirma că atitudinea ştiinţifică este mai obiectivă decât atitudinea speculativă"[247]. Astfel, poziţia părintelui logicii paraconsistente este precizată. Problema criteriilor determinate ale activităţii ştiinţifice face ca, deşi preocupată de inconsistenţă, logica paraconsistentă să se raporteze, în

[245] *Ibidem,* p. 54.
[246] *Ibidem,* p. 55.
[247] *Ibidem,* p. 56.

studiul acesteia, la un *model de consistenţă* oferit de logica clasică. Obiectivitatea de tip ştiinţific, separaţia dintre subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut nu este pusă în discuţie, ci numai metodele care o ghidează. Aşa cum am văzut însă mai sus, obiectivitatea, hegelian vorbind, este rezultatul funcţiei simbolice a conceptului, iar criteriile determinate ale activităţii ştiinţifice sunt produsul acesteia (cf. cap. II, 3). Din punct de vedere hegelian, logica paraconsistentă este un tip de logică *formală,* chiar dacă studiază forme care se îndepărtază de cele clasice.

Logica paraconsistentă a lui da Costa recunoaşte faptul că obiectivitatea ştiinţifică este un produs istoric. Această recunoaştere este numai aparent o concesie făcută obiectivităţii speculative hegeliene, sau „dialectice" în general, şi aceasta pentru că am văzut, produsul istoric care este obiectivitatea este la Hegel secundar. În primul rând obiectiviatea este un produs *logic* în filosofia hegeliană, caracterul istoric fiind derivat din acesta.

Încheiere

Concluziile cercetării noastre reies din raportarea ideilor formulate în capitolele III şi IV la constatările făcute în primele două capitole.

Deşi referinţele hegeliene la logica naturală sunt incidentale, am putut să recuperăm totuşi semnificaţia acesteia, ceea ce a avut consecinţe importante în privinţa înţelegerii raporturilor dintre formal şi speculativ şi, simultan a raporturilor dintre principalele scrieri hegeliene, *Fenomenologia spiritului, Ştiinţa logicii* şi *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*.

În ceea ce priveşte raportul dintre formal şi speculativ, trebuie acceptat mai întâi faptul că ambele au la bază *logica naturală*, care nu este altceva decât activitatea gândirii în raportarea ei la obiect. Dacă studiul logicii formale presupune separarea schemelor utilizate de gândire în raportarea ei la obiect şi tratarea lor independentă, inclusiv faţă de conştiinţa care operează separarea, logica speculativă are ca punct de plecare tocmai configurarea conştiinţei, adică *experienţa* sa completă, *seria raporturilor pe care le-a stabilit cu obiectul şi cu sine însăşi*, experienţă capabilă să dea o justificare a existenţei formelor logice în conştiinţă. Logicii formale nu-i este necesară o asemenea justificare şi nici accesibilă, întrucât scopul ei nu este de a găsi condiţiile de posibilitate ale ştiinţei, fie în conştiinţă, fie în obiect, fie chiar în ambele, ci de a demonstra valabilitatea universală a schemelor gândirii. Însă aceste condiţii de posibilitate sunt preocuparea constantă a filosofiei. Aşa cum am arătat, Hegel a constatat încă din epoca

presistematică, de tinereţe, că sarcinile pe care şi le asumă filosofia nu pot fi realizate cu ajutorul instrumentului logicii formale (cf. cap. I, 1).

Pe de altă parte, condiţiile de posibilitate ale ştiinţei nu pot fi surprinse nici pornind de la un grup de principii de bază, asumate ca punct de plecare în elaborarea ştiinţei. Acestea sunt *presupoziţii* ale ştiinţei, adică ipoteze de lucru, atâta vreme cât sunt acceptate provizoriu, fără demonstraţie. Chiar principiile logicii sunt astfel de presupoziţii. Or, în acest caz, pretenţia ştiinţei de a oferi o cunoaştere necesară se sprijină numai pe un punct de plecare ipotetic. Această pretenţie nu poate fi satisfăcută decât luându-se în considerare ştiinţa ca întreg, nu doar principiile pe baza căreia ea ar fi fost edificată. O atare considerare a ştiinţei antrenează obligatoriu şi nevoia de a se ţine cont de geneza ei, şi nu doar din punct de vedere istoric.

Aceste constatări au fost făcute de Hegel în decursul efortului de edificare a sistemului său. Logica şi Metafizica de la Jena stau mărturie în acest sens. Proiectul de sistem de la Jena a suferit o scindare, în ceea ce mai târziu au devenit *Fenomenologia spiritului* şi *Enciclopedia ştiinţelor filosofice.* Abia *după* realizarea acestora, se poate trece la sistemul propriuzis, care este *Enciclopedia.* „Sistemul" de la Jena nu este înrudit cu cel al *Enciclopediei,* ci este pur şi simplu un eşec, care a îndeplinit totuşi rolul negativ de a-l îndruma pe filosof pe o altă cale decât cea trasată în el.

Sistemul *Enciclopediei* se bazează pe rezultatele combinate ale unei investigaţii pe două planuri: 1. *planul fenomenologic,* al evoluţiei conştiinţei, al cărei concept fundamental este cel de *spirit* şi 2. *planul logic,* al structurii gândirii, al cărei punct culminant este *ideea*. Logica nu se află în succesiunea fenomenologiei, nu se trece de la spirit la idee, apoi la sistem, aşa cum a crezut spre exemplu Marx (cf. cap. V, 1), ci spiritul *ca* idee se expune în sistem. Spiritul nu joacă simplul rol de teză, pentru ca ideea să fie antiteza şi sistemul sinteza lor; această viziune asupra principalelor scrieri hegeliene este o

simplificare. În realitate, spiritul este chiar ideea, nu se află niciodată nemijlocit în opoziție cu ideea. Opozițiile sunt ale *conștiinței* care este angajată pe drumul cunoașterii spiritului ca idee. De asemenea, Logica mică, prima parte a *Enciclopediei științelor filosofice,* nu reprezintă o formulă prescurtată a *Științei logicii,* ci ambele planuri pomenite, date simultan, fapt dovedit de prezența întinsului *Concept preliminar.*

În afară de problema raporturilor dintre *Fenomenologie, Știința logicii* și *Enciclopedie* – numai ea a dat naștere la numeroase interpretări divergente de-a lungul vremii – problema terminologiei hegeliene s-a dovedit una redutabilă. O cale de acces spre clarificarea semnificației termenilor propuși de filosof a fost oferită însă chiar de el: *Prelegerile de istorie a filosofiei* pe care le-a ținut arată cum anume se raportează limbajul filosofic hegelian la gândirea înaintașilor, ce anume trebuie luat în considerare de la aceștia pentru înțelegerea propriei viziuni. Problema terminologiei filosofiei este pentru Hegel echivalentă problemei heraclitice a „dreptei potriviri a numelor" (cf. cap. II, 1). Pentru o abordare formală, adică independentă de condițiile conștiinței angajată în cunoaștere, punctul de vedere convențional cu privire la limbaj este atât adecvat, cât și aparent comod. În realitate însă, cel puțin până în vremea în care Hegel își desfășura activitatea, acest punct de vedere nu fusese articulat satisfăcător. Nu-i poate fi reproșată lui Hegel critica convenționalismului – în formula aristotelică, stoică sau leibniziană – ca și cum fiecare dintre acestea ar fi echivalente cu interpretările contemporane, așa cum nici lui Aristotel, stoicilor sau lui Leibniz nu le pot fi aduse critici că nu adoptă o perspectivă care s-a constituit abia după ei.

Oricum, punctul de vedere *istoric* cu privire la raportul dintre gândire și limbaj are la Hegel un corespondent *fenomenologic*. Identitatea dintre gândire și limbaj, asupra căreia au reflectat filosofii Antichității greceşti până la Aristotel, își are un temei profund în știința experienței conștiinței. Primul capitol al *Fenomenologiei spiritului* examinează conștiința

cunoscătoare în ipostaza ei cea mai simplă, de simplă receptoare, lipsită de capacitatea de a reflecta, dar nu și de cea de a expresiei. Această ipostază nu este atât de greu de întâlnit pe cât pare. Omul obișnuit, în situații cotidiene, nu analizează continuu fiecare enunț cu privire la propriile senzații, cu toate că este capabil de a înțelege din capul locului cât de aproximativ este, ci are încredere că acesta va fi suficient de bine înțeles de cei cărora li se adresează. Nu performanțele de comunicare ne obligă la studiul relației dintre gândire și limbaj, ci însăși configurarea gândirii. De modul în care concepem această relație atârnă însăși modul în care înțelegem știința. Or, pentru Hegel, știința era, în mod esențial, știința *gândirii*. Adică filosofia. Gândirii ca instrument de cunoaștere, permanent perfecționat în vederea sporirii cunoștințelor, nu-i este contestată valoarea și utilitatea, ci numai *apartenența la domeniul filosofiei*: „Cât privește științele particulare, elementul lor este, desigur, cunoașterea și gândirea, care este și element al filosofiei, dar obiectele lor sunt în primul rând obiectele finite și fenomenul. O culegere oarecare de cunoștințe despre acest conținut este de la sine exclusă din cuprinsul filosofiei; nici acest conținut și nici forma lui nu privesc filosofia. Iar când aceste științe particulare sunt științe sistematice și conțin principii și legi generale plecând de la ele, acestea se referă la un cerc restrâns de obiecte. Ultimele temeiuri sunt, ca și obiectele, presupuse, fie că izvorul lor de cunoaștere îl constituie experiența exterioară sau sentimentul inimii, simțul natural sau cultivat al dreptului și al datoriei. Metoda lor de cercetare presupune logica, determinațiile și principiile gândirii" (*PrIF,* I, p. 51). Spre deosebire de științele particulare, filosofia nu are nici temeiurile, nici obiectele presupuse (finite). Ea trebuie să-și constituie și metoda. În această direcție, primul pas este stabilirea raportului dintre gândire și limbaj.

Din această perspectivă, toate tipurile de sinteză pe care le-am identificat în cap. III sunt și tipuri de raporturi între gândire și limbaj. În acest punct speculativul se desparte

definitiv de formal. Sinteza explicativă ($\mathbf{M}_{\mathbf{U}\to\mathbf{U}}$), pe care am numit-o şi sinteză *formală* este singurul tip de sinteză cu care operează logica formală. La baza ei, aşa cum am văzut, stau *egalitatea matematică* şi *identitatea abstractă* (cf. cap. III, *Notă privind figura a IV-a a silogisticii tradiționale*). În principal, egalitatea şi identitatea sunt prezumate a rezolva diferența între noțiunea gândită şi cea exprimată; astfel, raporturile dintre gândire şi limbaj sunt fixate, nu mai pot face obiectul unei reconsiderări. În plan secund, gândirea asupra obiectului (exprimată ca *lege*) se află în raport de *omonimie* cu stările de fapt.

Speculativul nu se restrânge la explicația bazată pe sinteza formală. Pluralitatea modurilor în care gândirea se raportează la limbaj l-a condus pe Hegel la teoria sa cu privire la caracterul simbolic al limbajului. Este foarte important de subliniat faptul că aceasta se găseşte în *Filosofia spiritului,* nu în *Fenomenologie* sau în *Ştiința logicii.* Nici conştiința angajată în experiența autoconstructoare, nici formele gândirii în înlănțuirea lor nu pot dezlega, independent, această problemă crucială.

Alăturarea perspectivei fenomenologice şi a celei logice oferă atât *ordinea*, cât şi *necesitatea* trecerilor de la o configurație a conştiinței la alta, respectiv între „categoriile" ştiinței logicii. Pe planul *fenomenologic* avem, cu am văzut, de a face cu momentele conştiinței, conştiinței de sine, rațiunii. Pe planul *logic*, cu momentele intelectului, rațiunii negative şi rațiunii pozitive.

Alăturarea celor două planuri nu este o noutate în exegeza hegeliană; nu e greu de observat că primele trei capitole ale *Fenomenologiei* culminează cu problema cunoaşterii privită din perspectiva intelectului, după care intervine momentul rațiunii negative, ilustrat atât de bine de scepticismul conştiinței de sine, că rațiunea reprezintă sinteza momentelor anterioare. Mai rar s-a insistat însă asupra modalității concrete în care configurația conştiinței ca rațiune se realizează pe baza momentelor anterioare, respectiv a condițiilor în care avem

de-a face cu medierea speculativă. Este insuficient a constata, de pildă, că realitatea este fenomenul *aufgehoben* şi că, suferind la rândul ei suspendarea-conservarea notorie, devine concept. Conştiința a traversat experiența care-i permite să facă un asemenea enunț, descrisă pe larg în *Fenomenologia spiritului,* şi numai în *această* situație îl poate face raportându-se la el ca la un adevăr. Dacă enunțul se face din perspectiva unei conştiințe pentru care realitatea reprezintă lumea exterioară, accesibilă prin intermediul simțurilor, adică în cazul în care conştiința adoptă punctul de vedere al intelectului, ori al scepticismului conştiinței de sine, acest enunț apare ca un sofism, nu are semnificație speculativă.

Lui Hegel i-a fost reproşată adesea maniera sofistică în care ar efectua trecerile între „categoriile" sale. Cele mai frecvente imputări i-au fost aduse din direcția ştiințelor naturii. Or, tocmai în acestea punctul de vedere al intelectului impune conceperea realității pornindu-se de la condițiile reprezentării. Intelectul tinde să surprindă determinațiile realității în termeni cantitativi, sub formă de raporturi fixe, matematice, excluzând, pe cât posibil, amestecul structurilor conştiinței în aceste raporturi. Legile naturii descoperite de intelect reprezintă structura realității, pe care o guvernează independent de conştiință.

Însă, din punct de vedere speculativ, realitatea reprezintă medierea între aparență şi existență, fenomen şi determinațiile de reflectare, temei şi raportul esențial, care corespund în secțiunea realității a logicii obiective absolutului, realității şi respectiv raportului absolut. Realitatea, din punct de vedere speculativ, este o structură a conştiinței capabilă de a da explicații prin intermediul accidentalității şi necesității, a substanțialității şi cauzalității.

Speculativul nu se află într-un raport de *opoziție* cu gândirea nespeculativă. Enunțurile aparent contradictorii care țin de cele două ar trebui, pentru a fi cu adevărat contradicții, să facă parte din aceeaşi configurație a conştiinței. Or, singura configurație a conştiinței comună celor două este

configurația intelectului. Din perspectiva speculativului, logica formală (produsul gândirii ca intelect) nu este rezultatul unui mod de gândire eronat, ci *incomplet*. Eficiența cu care intelectul se apleacă asupra fenomenului nu constituie însă un temei pentru înlăturarea din discuție a celorlalte două momente, dacă scopul demersului este surprinderea structurii gândirii, nu a raporturilor între fenomene. Or, demersul îndreptat în direcția surprinderii structurii gândirii, în concepția lui Hegel, este un demers strict filosofic, nici o ştiință particulară nu poate avea aici ceva esențial de spus.

Identificarea celor zece tipuri de sinteză, pe care am întreprins-o mai sus, precum şi raporturile logice pe care le implică fiecare tip de sinteză are rolul de a preveni interpretarea abuzivă a schemei dialectice triadice. Nu orice propoziție proclamată drept *teză*, împreună cu contradictoria sa ridicată la rangul de *antiteză*, admit o *sinteză*. În cercetarea ştiințifică sunt avansate numeroase enunțuri, ipoteze, teorii, a căror valabilitate nu este încă recunoscută unanim. Combaterea acestora prin intermediul unor enunțuri, ipoteze, teorii contradictorii era deja pentru Newton semnul unui blocaj în dezvoltarea cunoaşterii ştiințifice. Însă nu-i putem atribui lui Hegel paternitatea unui asemenea procedeu metodologic, nici tentativa de a-l impune celor angajați în cercetarea ştiințifică specializată. *Sinteza, la Hegel, exprimă un tip de experiență a conştiinței care permite un anumit tip de raportare a acesteia la obiect (ca întreg) şi la sine însăşi (de asemenea, ca întreg).* Filosoful numeşte raportările succesive ale conştiinței, determinate ca număr şi analizate în *Fenomenologia spiritului* cât se poate de amănunțit, *adevăr.* Pe baza propriului adevăr, conştiința face enunțuri, iar acestea pot fi în contradicție cu adevărul conştiinței aflate pe alt palier al evoluției sale. Numai speculativul poate surprinde *unitatea* acestor enunțuri aparent contradictorii. Acest eveniment este unul *logic*. O tratare formală a contradicției înseamnă a face *abuz de sinteză, a nu ține cont de condițiile conştiinței care face enunțurile aparent contradictorii.* Sinteza are *reguli*.

Poate cea mai importantă regulă după care au loc sintezele este cea care ar putea fi denumită *regula medierii.* Nici o sinteză nu poate fi acceptată ca atare dacă nu intervin în ea toate momentele logicului: momentul intelectului, al rațiunii negative şi al rațiunii pozitive. Enunțurile contradictorii construite prin atribuirea arbitrară de predicate nu sunt, aşa cum am văzut, în mod obligatoriu judecăți în sens speculativ. A opera cu enunțuri fără caracter speculativ ca şi cum ar fi judecăți speculative este o formă de sofistică.

Bibliografie

Aristotel, *Metafizica,* traducere de Ştefan Bezdechi, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Edit. Academiei, Bucureşti, 1965.

Aristotel, *Despre suflet,* traducere şi note de N. I. Ştefănescu, studiu introductiv de Al. Boboc, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1969.

Aristotel, *Despre suflet,* traducere din greacă şi note de Alexander Baumgarten, Edit. Humanitas, Bucureşti, 2005.

Aristotel, *Categorii,* în: Idem, *Organon,* I, trad., studiu introductiv, introduceri şi note de M. Florian, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1957.

Aristotel, *Categorii,* trad. şi interpretare de C. Noica, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1994.

Aristotel, *Despre Interpretare,* în: Idem, *Organon,* I, trad., studiu introductiv, introduceri şi note de M. Florian, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1957.

Aristotel, *Despre Interpretare,* trad., cuvânt înainte, note şi comentariu de C. Noica, Edit. Humanitas, Buucreşti, 1998.

Aristotel, *Topica,* în: Idem, *Organon,* IV, trad., studiu introductiv şi note de M. Florian, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1963.

P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel,* trad. de D. Gheorghe, Edit. Teora, Bucureşti, 1998.

G. **B**aptist, *Das absolute Wissen, Zeit, Geschichte, Wissenschaft,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.

W. Becker, *Das Problem des Selbstanwendung im Kategorienverständnis des dialektischen Logik,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier-Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.

Y. Belaval, *L'essence de la force dans la logique de Hegel,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier-Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.

M. Bisticas-Cocoves, *The Path of Reason in Hegel's Phenomenology of Spirit,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.

B. Bourgeois, *Hegel a Francfort ou Judaïsme – Christianisme – Hegelianisme,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

B. Bourgeois, *Naturel et positif dans les écrits bernois de Hegel,* în: *Religion et politique dans les années de formation de Hegel,* Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, 1983.

X. Brenner, *Die Kategorie des Werdens in der Hegelschen Logik des Seins. Strukturuntersuchung über Hegels Wissenschaft der Logik.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie, 1987.

W. Bröcker, *Formale, transzendentale und spekulative Logik,* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1962.

V. **C**iomoş, *Hegel versus Kant,* în: *Teme hegeliene,* Studii, prefață de D. Ghişe, coordonatori A. Marga şi V. Muscă, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1982.

N. da Costa, *Logici clasice şi neclasice. Eseu asupra fundamentelor logicii,* trad. de I. Gyurcsik, Edit. Tehnică, Bucureşti, 2004.

C. **D**aniel, *Hegel verstehen,* Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1983.

J. Derrida, *Writing and Speech according to Hegel,* în: *G. W. F. Hegel Critical Assesments,* ed. by R. Stern, vol. III, Routledge, Londra, 1993.

I. Didilescu, P. Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică şi interpretările moderne,* Edit. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1976.

A. Dumitriu, *Teoria logicii,* Edit. Academiei, Bucureşti, 1973.

A. Dumitriu, *Istoria logicii,* ed. a III-a, revăzută şi adăugită, Edit. Tehnică, Bucureşti, vol. 1, 1993; vol. 2. 1995; vol. 3, 1997; vol. 4, 1998.

K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 15, Bouvier-Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1976.

K. Düsing, *Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels-Kritik der sinnlichen Gewißheit,* în: „Hegel-Studien", Band 8, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1973.

K. Düsing, *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.

Gh. **E**nescu, *Dicționar de logică,* Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

A. **F**errarin, *Hegel and Aristotle,* Cambridge University Press, 2001.

W. Flach, *Hegels dialektische Methode,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 1, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1964.

W. Flach, *Die Dreifache Stellung des Denkens zur Obiektivität und das Problem der Spekulativen Logik,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier-Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.

J. C. Flay, *Hegel's „Inverted World",* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.

E. Fleischmann, *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik,* în: „Hegel-Studien", Band 3, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1965.

E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel,* Librairie Plon, Paris, 1968.

J. Fleischmann, *Objektive und subjektive Logik bei Hegel,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 1, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1964.

H.-G. **G**adamer, *The Ideea of Hegel's Logic,* în: *G. W. F. Hegel Critical Assesments,* ed. by R. Stern, vol. III, Routledge, Londra, 1993.

J. Gauvin, *Le sens et son phénomène. Projet d'un Lexique de la Phénoménologie de l'Esprit,* în: „Hegel-Studien", Band 3, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1965.

E. Goblot, *Traité de logique,* Librairie Armand Colin, Paris, 1941.

A. Graeser, *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.

J. **H**agner, *Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.

E. E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel,* University Press of America, 1983.

E. E. Harris, *Foi et raison dans la pensée du jeune Hegel,* în: *Religion et politique dans les années de formation de Hegel,* Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, 1983.

N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel,* în: Idem, *Kleinere Schriften,* Bd. II, W. de Gruyter Verlag, Berlin, 1957.

N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* I. Teil, *Fichte, Schelling und die Romantik;* II. Teil, *Hegel,* Dritte, unveränderte Auflage, W. de Gruyter Verlag, Berlin, New York, 1974.

G. W. F. Hegel, *Werke* [in 20. Bänden], Red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.

G. W. F. Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie,* herausgegeben von Georg Lasson, Akademie-Verlag, Berlin 1968.

G. W. F. Hegel, *Weltgeist zwischen Jena und Berlin. Briefe,* hrsg. und ausgewählt von H. Zinser, Ullstein Materialen, Frankfurt am Main, 1982.
G. W. F. Hegel, *Studii filosofice,* trad. de D. D. Roşca, Edit. Academiei, Bucureşti, 1967.
G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii,* trad. de D. D. Roşca, Edit. Academiei, Bucureşti, 1966.
G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* trad. de Virgil Bogdan, Edit. IRI, Bucureşti, 1995.
G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice,* Partea întâi, *Logica,* trad. de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, C. Floru, R. Stoichiță, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1995.
G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice,* Partea a doua, *Filosofia naturii,* trad. de C. Floru, Edit. Academiei, Bucureşti, 1971.
G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice,* Partea a treia, *Filosofia spiritului,* trad. de C. Floru, Edit. Academiei, Bucureşti, 1966.
G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei,* vol. I, trad. de D. D. Roşca, ediție îngrijită de D. Popescu, Edit. Academiei, Bucureşti, 2005.
G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei,* vol. II, trad. de D. D. Roşca, ediție îngrijită şi postfață de D. Popescu, Edit. Academiei, Bucureşti, 2006.
G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică,* vol. I, trad. de D. D. Roşca, Edit. Academiei, Bucureşti, 1963.
G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică,* vol. II, trad. de D. D. Roşca, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964.
G. W. F. Hegel, *Scrieri teologice de tinerețe,* I, *Viața lui Iisus,* trad., note şi comentarii de Al. Boboc, Edit. Paideia, Bucureşti, 1994.
G. W. F. Hegel, *Spiritul creştinismului şi destinul său,* trad., studiu introductiv şi note de D. Popescu, Edit. Paideia, Bucureşti, 2002.
G. W. F. Hegel, *Logique et Métaphysique (Iéna, 1804-1805),* présentation, traduction et notes de D. Souche-Dagues, avec un commentaire d'André Kaan, Ed. Gallimard, Paris, 1980.

M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes,* în: Idem, *Gesamtausgabe,* II. Abteilung: *Vorlesungen 1923-1944,* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1988.
D. Henrich, *Anfang und Methode der Logik,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 1, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1964.
J. D'Hondt, *Hegel. Biographie,* Ed. Calmann-Lévy, Paris, 1998.
J. D'Hondt, *Hegel şi hegelianismul,* trad. şi studiu introductiv de N. Râmbu, Edit. Polirom, Iaşi, 1998.
J. Hyppolite, *Gènese et structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel,* Ed. Aubier/Montaigne, Paris, 1946.
J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel,* Presses Universitaires de France, Paris, 1991.
M. J. **I**nwood, *Hegel,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1983.
L. Ingarini, *Die Bedeutung des Problems des Ganzen in der hegelschen Logik,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier-Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.
Ath. **J**oja, *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice,* în: Idem, *Studii de logică,* vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1960.
Ath. Joja, *Despre tertium non datur,* în: Idem, *Studii de logică,* vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1960.
Ath. Joja, *Teoria aristotelică a modalității,* în: Idem, *Studii de logică,* vol. III, Edit. Academiei, Bucureşti, 1971.
Ath. Joja, *Funcția logico-epistemologică a limbajului,* în: Idem, *Studii de logică,* vol. III, Edit. Academiei, Bucureşti, 1971.
Imm. **K**ant, *Critica rațiunii pure,* trad. de N. Bagdasar şi E. Moisuc, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1969.
Imm. Kant, *Logica generală,* trad., studiu introductiv, note şi index de Al. Surdu, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1995.
Imm. Kant, *Critica facultății de judecare,* trad. de V. Dem. Zamfirescu – Al. Surdu, <Studiu introductiv> de M. Florian, trad. *Primei Introduceri la Critica facultății de judecare* de C. Noica, note şi comentarii, bibliografie selectivă, indici de autori şi de concepte de R. Croitoru, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Imm. Kant, *Religia în limitele rațiunii pure,* trad. de R. G. Pârvu, Edit. Humanitas, Bucureşti, 2004.
H. Kimmerle, *Anfänge der Dialektik,* în: *Der Weg zum System. Materialen zum jungen Hegel,* hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider, Suhrkamp Verlag, Frankfut am Main, 1990.
W. şi M. Kneale, *Dezvoltarea logicii,* vol. I, trad. de C. Popa, vol II., trad. de S. Vieru şi U. Morgenstern, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1974, 1975.
D. Köhler, O. Pöggeler, *Einführung,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.
D. Köhler, *Hegels Gewissensdialektik,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.
Al. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la* Phénoménologie de l'Esprit *professés de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau,* Ed. Gallimard, Paris, 1985.
R. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* Erster Band, *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie,* Zweiter Band, *Von der Naturphilosphie zur Philosophie des Geistes,* Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1921, 1924.
H. **L**efebvre, *Logique formelle, logique dialectique,* Éditions Sociales, Paris, 1947.
G. W. Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului uman,* trad. Al. Boboc, M. Pop, D. Şerbescu, Edit. „Grinta", Cluj-Napoca, 2003.
K. **M**arx, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844,* trad. V. Dem. Zamfirescu, Edit. Politică, Bucureşti, 1987.
T. de Mauro, *Introducere în semantică,* trad. de A. Giurescu, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.
C. **N**oica, *Etos neutral şi etos orientat în rațiunea hegeliană,* în: „Revista de filosofie", tom XXIII, nr. 2, 1976.
C. Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel,* Edit. Cartea Românească, Bucureşti, 1980.

C. Noica, *Devenirea întru ființă,* Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes,* Edit. Cartea Românească, Bucureşti, 1986.
B. **P**arain, *Logosul platonician,* trad. de M. Jităreanu, postfață de C. M. Ionescu, Edit. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.
R. B. Pippin, *Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction,* în: *G. W. F. Hegel Critical Assesments,* ed. by R. Stern, vol. III, Routledge, Londra, 1993.
Platon, *Cratylos,* trad., lămuriri preliminare, note de S. Noica, interpretare de C. Noica, în: Idem, *Opere,* vol. III, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.
Platon, *Parmenide,* trad., lămuriri preliminare şi note de S. Vieru, notă despre structura dialogului de C. Noica, în: Idem, *Opere,* vol. VI, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.
Platon, *Sofistul,* trad., lămuriri preliminare şi note de C. Noica, în: Idem, *Opere,* vol. VI, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.
Platon, *Timaios,* trad., lămuriri preliminare şi note de C. Partenie, în: Idem, *Opere,* vol. VII, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1993.
O. Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 3, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1966.
O. Pöggeler, *Hegels philosophische Anfänge,* în: *Der Weg zum System. Materialen zum jungen Hegel,* hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider, Suhrkamp Verlag, Frankfut am Main, 1990.
D. Popescu, *Intelect şi forță în Fenomenologia spiritului,* în: „Revista de filosofie", tom XLVIII, nr. 5-6, 2001.
D. Popescu, *Despre interpretarea hegeliană a relației gândire-limbaj,* în: „Analele Universității *Spiru Haret*" seria *Studii de filosofie*, nr. 6, 2004.

D. Popescu, *Logică naturală şi limbaj natural în Fenomenologia spiritului şi Enciclopedia ştiinţelor filosofice,* în: „Studii de istoria filosofiei universale", vol. XV, Edit. Academiei, Bucureşti, 2005.
U. **R**ameil, *Die Entstehung der 'enziklopädischen' Phänomenologie in Hegels propädeutischer Geisteslehre in Nürnberg,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.
P. Ricœur, *Eseuri de hermeneutică,* trad. de V. Tonoiu, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1995.
P. Ricœur, *Istorie şi adevăr,* trad. şi prefață de E. Niculescu, Edit. Anastasia, Bucureşti, 1996.
M. Riedel, *Comprehensiune sau explicare? Despre teoria şi istoria ştiinţelor hermeneutice,* trad. şi prefață de A. Marga, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 27.
T. Rockmore, *Înainte şi după Hegel,* trad. C. Tohăneanu, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1998.
P. Rohs, *Der Grund der Bewegung des Begriffs,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier-Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.
Al. Rosetti, *Filosofia cuvântului,* Edit. Minerva, Bucureşti, 1989.
D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel,* Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1967.
F. de **S**aussure, *Curs de lingvistică generală,* trad. şi cuvânt înainte de Irina Izverna Tarabac, Edit. Polirom, Iaşi, 1998.
H. Schnädelbach, *Hegel zur Einführung,* Junius Verlag, Hamburg, 1999.
F. W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental,* trad. R. G. Pârvu, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1995.
H. Schmitz, *Die Vorbereitung von Hegels ‚Phänomenologie des Geistes' in seiner ‚Jenenser Logik',* în: „Zeitschrift für philosophische Forschung", Band XIV, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim/Glan, 1960.

L. Siep, *Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.
L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und zur «Phänomenologie des Geistes»,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.
J. Simon, *Die Bewegung des Begriffs in Hegels Logik,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier-Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.
D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien,* Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
R. Stoichiță, *Natura conceptului în logica lui Hegel,* Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1972.
J. P. Surber, *Hegel's Speculative Sentence,* în: *G. W. F. Hegel Critical Assesments,* ed. by R. Stern, vol. III, Routledge, Londra, 1993.
Al. Surdu, *Despre înțelesul şi semnificația cuvintelor,* în: „Probleme de logică", vol. IV, Edit. Academiei, Bucureşti, 1972.
Al. Surdu, *Noțiunea clasică şi conceptul hegelian,* în: „Probleme de logică", vol. VII, Edit. Academiei, Bucureşti, 1976.
Al. Surdu, *Introducere la dialogurile logice,* în: Platon, *Opere,* vol. VI, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.
Al. Surdu, *Gândirea speculativă, Coordonate istorico-sistematice,* Edit. Paideia, Bucureşti, 2001.
Al. Surdu, *Teoria formelor prejudicative,* ediția a II-a, îngrijită de Şt.-D. Georgescu, Edit. Academiei Române, Bucureşti, 2005.
Ch. **T**aylor, *Hegel,* Cambridge University Press, 1984.
R. Theiss, *Le discours dédoublé. Philosophie et théologie dans la pensée du jeune Hegel,* Bareé-Dayer Editeur, Paris, f.a.
J. Tricot, *Traité de logique formelle,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1966.

E. **V**asiliu, *Elemente de filosofie a limbajului,* Edit. Academiei Române, Bucureşti, 1995.
S. Vieru, *Începuturi de semantică logică la comentatorii antici ai Categoriilor,* în: „Probleme de logică", vol. IV, Edit. Academiei, Bucureşti, 1972.
K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Entäußerung der Idee zur Natur,* în: „Hegel-Studien", Beheft 1, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1964.
E. **W**eisser-Lohmann, *Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt-Überlegungen zum Geist-Kapitel der Phänomenologie des Geistes,* în: *Klassiker Auslegen,* hrsg. von O. Höffe, Band 16, *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Akademie Verlag, Berlin, 1998.
M. Westphal, *Hegel's Theory of the Concept*, în: *G. W. F. Hegel Critical Assesments,* ed. by R. Stern, vol. III, Routledge, Londra, 1993.
R. R. Williams, *Hegel's Concept of Geist*, în: *G. W. F. Hegel Critical Assesments,* ed. by R. Stern, vol. III, Routledge, Londra, 1993.
R. Wiehl, *Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins,* în: „Hegel-Studien", Band 3, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1965.
R. Wiehl, *Selbstbeziehung und Selbstanwendung dialektischer Kategorien,* în: „Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier-Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.
R. D. Winfield, *Conceiving Reality without Foundations: Hegel's Neglected Strategy for Realphilosophie,* în: *G. W. F. Hegel Critical Assesments,* ed. by R. Stern, vol. III, Routledge, Londra, 1993.
G. H. von Wright, *Explicație şi înțelegere,* trad. de M. D. Vasile, notă introductivă de M. Flonta, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1995.

Cărți disponibile la Editura Pelican:

Seria Filosofie
Constantin Stoenescu, *Experiență și semnificație*
Moritz Schlick, *Formă şi conținut. O introducere în gândirea filosofică*
Ernst Tugendhat, Ursula Wolf, *Propedeutică logico-semantică*
Walter Biemel, *Fenomenologie şi hermeneutică*
Bernhard Waldenfels, *Schița unei fenomenologii responsive*
Ion Tănăsescu (editor), *Argumentul ontologic. Aspecte tradiționale şi interpretări moderne*
Constantin Stoenescu, Ion Tănăsescu (editori), *Filosofia austriacă. Origini. Specific. Reprezentanți*
Adrian Niță (coordonator), *Natura timpului*
D. Stoianovici, G. Flonta, C. Stoenescu (editori), *Filosofia lui Karl Popper. Analize şi interpretări*
Constantin Stoenescu, *Limbaj, experiență, cunoaştere*

Seria Istorie
Traian Popa, *Din Istoria Partidului Național Liberal*
Mircea Alexa, *Ştiri despre județul Vlaşca în ziarul socialist „Lumea Nouă“*
Pamfil Şeicaru, *Dunărea – fluviu la cinci mări*
Damian Ancu, Ion Bălan, *Monografia comunei Gogoşari*
Cristian Schuster, Traian Popa, *Mironeşti I. Locuri, cercetări arheologice, monumente şi personaje istorice*
Bogdan Tănăsescu (editor), *Tezaure pierdute, tezaure regăsite*

Seria Critică literară
Nedeea Burcă, *Strigăt şi fum. Trei eseuri despre Benjamin Fondane.*

Seria Jurnale. Memorialistică
Vasile Cristoi, *Marş în tăcere*
Ioan-Dan Poenăreanu, *Dincolo de jurnal*

Seria Carte şcolară
Liliana Drăgan, Nicoleta Niculae, *Teste grilă şi rebusuri chimice pentru gimnaziu*
C. Cocoş, C. Păgilă, N. Niculae, M. Bicu *Consiliere şcolară. Curriculum la decizia şcolii pentru învățământul gimnazial*

Seria Roman
Florin Miertoiu, *Omul înarmat*

Seria Clasicii literaturii române
Dimitrie Bolintineanu, *Călătorii la românii din Macedonia şi de la Muntele Athos*

Seria Poezie
Ionel Muscalu, *Războiul cailor pe pereți*
Anişoara Ciobanu Velici, *Dau o zi de vară pentru iubire*
Vasile Arcanu, *Pe aripile nopții*
Dunia Pălăngeanu, *Rugă pentru diminețile oraşului*
Oana Bârnac, *Fețele iubirii*
Hanibal Georgescu, *Monocord. Poemele clepsidrei*
Ionel Muscalu, *Baladele oraşului meu. Chipuri de prieteni*

Comenzi şi relații la e-mail: noua_alianta@yahoo.com